8° Ph. U. 88
Carus

<36630038610015 S

<36630038610015

Bayer. Staatsbibliothek

Philos. Opera. pag. 87.

R

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS

Friedrich August Carus

Professors der Philosophie in Leipzig

Nachgelassene Werke.



Dritter Theil.

Geschichte der Psychologie.

Leipzig 1808
bei Johann Ambrosius Barth
und Paul Gotthelf Kummer.

Friedrich August Carus
Professors der Philosophie in Leipzig

Geschichte der Psychologie.



Leipzig 1808
bei Iohann Ambrosius Barth
und Paul Gotthelf Kummer.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS

Vorrede.

Mit dem Vertrauen, dafs Carus Geschichte der Psychologie, ein Werk, welches des Verfassers rastlosen Fleifs und den Eifer, die Wissenschaft durch eignen Beitrag der Vollendung näher zu bringen, beurkundet, eine günstige Aufnahme erhalten werde, übernahm ich das Geschäft, dieselbe dem Drucke als dritten Band der nachgelassenen Werke zu übergeben. Es ist dies das erste Unternehmen eine Geschichte der Psychologie zu liefern und bis auf die neuere Zeit durchzuführen, das um so schwieriger seyn mufste, da selbst für das Einzelne hierzu nur wenige Vorarbeiten Andrer vorausgegangen sind. Ein solches Unternehmen aber wird man achten und den Gewinn eines neuen Anbaues anerkennen müssen. Ueber die Forderungen an eine Geschichte der Philosophie und deren einzelner Theile hat sich in neuerer Zeit helleres Licht verbreitet, um bei Bearbeitungen derselben das richtige Urtheil

nicht zu verfehlen; darum halte ich es für überflüssig, von Carus Schrift weiter zu sprechen. Keineswegs besorge ich für dieselbe und dessen würdigen Verfasser, als möchte man das Gute und Scharfsinnige übersehen und dafür einige lückenhafte Stellen tadelnd entdecken; ich besorge es nicht, da unbefangene Leser es als den Nachlafs des Verstorbenen aufnehmen und nur Wünsche äussern werden, wo sie bei Werken, denen ihre Urheber selbst Ueberarbeitung und lezte Feile geben konnten, zu tadeln sich berechtigt fühlen. Einzelnes würde von dem Verfasser verbessert und verändert worden seyn; einige Lücken würden nicht an die durch den Tod gestörte Hand erinnern. Mir aber kam es nach den Grundsäzzen, die für die Herausgabe dieser Schriften festgesezt worden sind, nicht zu, dies nachzuholen oder wiederherzustellen; überdies ist ja das Geschäft der Restauration immer ein misliches und mislungenes gewesen. — Namentlich gedenke ich hier einer Lücke nach der zweiten Periode der Specialgeschichte, durch welche theils die Geschichte der Psychologie bei Xenophon unvollendet geblieben ist, theils die Kyrenaiker, Megariker, Pyrrhon und einige Andre übergangen sind. Die Ausfüllung derselben versagten die hinterbliebenen Papiere des Verfassers.

Der Zeitraum, bis zu dem der Verfasser die Geschichte der Psychologie fortgeführt hat, ist das 18. Jahrhundert. Zu den lezten Quinquennien benuzte er seine Revision der Bearbeitung der empir. Psychologie in den Ergänzungsblättern zur Allg. Literaturzeitung Jahrg. II. N. 82. — N. 93. Jahrg. III. N. 4 — 24. Was er aus dieser für seine Geschichte entlehnt hatte, erscheint hier unverändert und nur mit den handschriftlichen Zusäzzen vermehrt; den übrigen Theil der Revision, welcher sich mit der Bearbeitung einzelner Theile der Psychologie und der Monographieen beschäftigt, als Zugabe beizufügen, schien nicht zwekmässig zu seyn.

Ungesäumt werde ich mich der Arbeit unterziehen, aus Carus hinterlassenen Papieren zur Geschichte der Philosophie das, was seine Forschungen auf diesem schon früher von ihm so glüklich bearbeiteten Gebiete gewonnen hatten, auszuwählen und sie in dem nächsten Bande unter dem Titel: Ideen zur Geschichte der Philosophie, namentlich der Griechen, dem Drucke zu übergeben. Möchten doch diese Bemühungen, die ich zugleich mit stiller Rührung dem Andenken eines verehrten Mannes widme, ihrer Motive in Einigem entsprechen; möchten sie das Streben be-

urkunden, welches Alles in Beziehung auf den Gewinn der Wissenschaft stellt, und, wo sich Gehaltvolles im Ganzen oder Einzelnen darbietet, dies zu bewahren und einem grössern Wirkungskreise zu übergeben sucht! Möchte auch Carus Geschichte der Psychologie ein freundliches und willkommnes Hermäon seyn!

Auf eine mir unbekannte Weise haben sich einige Drukfehler, namentlich in den Bogen L eingeschlichen, die ich also zu verbessern bitte: S. 166. Z. 3. Metaphysik. S. 168. Z. 17. Philosophie statt Phantasie. S. 169. Note Dornedden. S. 173. Z. 13. ψυχὴ καὶ αἴσθησις. S. 175. Z. 5. verschmolzen, S. 177. Erinnyen. — Für diejenigen, denen dieser Band zu stark scheinen möchte, wurde er in zwei Abtheilungen abgetheilt, deren zweite mit S. 341. beginnt.

Leipzig, den 1. October 1808.

Ferdinand Hand.

Geschichte der Menschenkunde überhaupt und der Seelenlehre insbesondere.

Einleitung.

Je weniger die Bahn zu einer Geschichte der Menschenkunde und Seelenlehre betreten worden ist, um desto nöthiger ist es, dieselbe zu sichern. Dies kann durch einleitende Betrachtungen geschehen, welche die bestimmteste Idee einer solchen Geschichte entwickeln und dann auf das Interesse derselben von selbst hinleiten.

Zur Versezzung in den wahren Standpunkt, aus welchem diese Geschichte zu betrachten ist, wird eine reine Auffassung ihrer vollständigen Idee, eine genaue Gränzbestimmung für sie, ja selbst eine Erhebung zu ihrem gesteigerten Ideale erfordert. Dies um so mehr, da sie wirklich in alle Arten von Geschichte tiefer als jede Andre, und als man oft sich gesteht, eingreift, und zwar noch ganz vorzüglich in jede ächte, jede pragmatische Geschichte. So ist sie zwar nicht Geschichte der Menschheit selbst, aber doch ein Zweig der Geschichte der Cultur, wie der Philosophie. Scheint sie

auch dadurch speciell zu seyn, so ist sie doch eben so vielumfassend und weiteingreifend.

Wir beginnen von dem höchsten und weitesten Gesichtspunkte, unter welchem man sie fassen kann nnd welcher zugleich ihre leitende Idee bleiben muſs, wie idealisch sie sich auch darstellen läſst. Dann erscheint sie nicht sowohl als

Geschichte des (niedern und höhern) Natur-Sinnes (psychologischen Genius) für das Gesezmässige und Beharrliche (Göttliche und Ewige) in und an dem menschlichen Leben oder den Naturwesen, in denen es waltet, (da sie hierdurch noch zu eng gefaſst seyn und einer Geschichte der instinctmässigen Ahndungen gleich kommen würde), — als vielmehr als Geschichte der allmäligen Klarheit des Selbstbewuſstseyns der geistigen Natur.

Diese Idee gestattet eine weitere Umschreibung, die hier noch der eigentlichen Zergliederung derselben in ihre Bestandtheile vorausgehen soll. Es muſs aber die Idee um so mehr als höchste Idee oder Ideal erscheinen, je weitumfassender sie ist. Als ein Ideal verbleibt sie zwar unerreichbar; allein es ist der Mensch verpflichtet, überall das Höchste zu suchen, und es still zu erstreben, er muſs sich hinauf zu arbeiten oder ihm sich wenigstens anzunähern bemüht seyn, alle seine Bemühungen aber als blosse Vorarbeiten für das noch Vollendetere betrachten.

Das Umfassende jener Idee erhellt schon daraus, daſs ihr Standpunkt nicht blos theoretisch, ge-

schweige literärisch ist, ja dafs er noch weit mehr praktisch und pragmatisch ist. Es erweitert sich nemlich hier der Gesichtskreis

A) sogar schon zu den Voraussezzungen des Daseyns ihres Gegenstandes, mithin zu allen, vorzüglich grossen, umfassenden und eingreifenden Ansichten der Natur und der Welt im Grossen überhaupt, und der Geisterwelt und Menschennatur, diesem Mikrokosmos, insbesondere, — zu den Gedanken über das Bleibende, Unveränderliche und Nothwendige in allen wechselnden Naturerscheinungen; — also bis zu den Berührungspunkten, welche die Physik mit der Metaphysik und die allgemeine Physik zu der Besondern haben konnte. Sie dehnt ihren Blik eben daher auch aus auf die psychologischen Maximen und Lehrsäzze, welche andern Wissenschaften zum Grunde liegen. Sie wirft daher die Frage auf: Wie dachte, urtheilte, sprach die Menschheit aller Zeiten von den Menschen aller Zeiten in den verschiedensten Zuständen und Verhältnissen? Wie thaten sich ihre psychologischen Gedanken und Urtheile hervor in dem Bau und Geiste ihrer Sprache, in der Behandlung ihrer und fremder Erfahrungen, in ihren übrigen Meinungen und Denkarten? Wie kam man also ganz ungesucht zu manchen psychologischen Hypothesen in andern Wissenschaften, oft ohne dafs die Menschenkenner wirklich von ihnen Notiz nahmen? Daraus ergibt sich sogleich die Verwandtschaft der Geschichte der Seelenkunde mit a) der Geschichte der Sprache, b) mit der Geschichte, sowohl der Biographie als Historiographie und des kritisch-historischen Pragmatismus; c) mit

der Geschichte der Religion und Theologie, des Naturrechts und der Moral; d) mit der Geschichte der Physik.

Es erweitert sich aber der Gesichtskreis ferner

B) zu den willkührlichen **Entwiklungsarten** der Menschen, wie sie sich oft in den kleinsten, an sich bedeutungslos scheinenden, doch immer charakteristischen Zügen verrathen konnten. Hier ist also vorzüglich der Kreis des Praktischen, und der pragmatische Historiker legt sich hier Fragen wie Folgende vor:

Was hat der Mensch aus sich, was aus Andern gemacht? Wie stellte die Menschheit sich selbst vor, in ihren verschiedenen Zuständen? Wie täuschte sie sich selbst bei ihren Verirrungen? Was traute sie sich für Kräfte zu? Wie ehrte sie ihre niedern, wie ihre höhern Kräfte? Wie behandelten die Menschen sich einander? **Wann** als Thiere, — Kinder, — Schwache, — Geister, — Engel und Götter? **Wie** behandelten auf den verschiedenen Bildungsstufen und in verschiedenen Staatsformen Aeltern, Erzieher, Lehrer aller Art, wie der große Haufe, wie die Künstler, die Aerzte, wie die Schriftsteller, wie die Fürsten die menschlichen Seelen? Unter welchen Umständen und wiefern wurden Menschen ausgezeichnet erhoben, vergöttert? unter welchen gedrükt, verbannt, verhandelt? Wie ehrten ausgezeichnete Menschen die gemeinen, wie die hervorstechenden Kräfte andere Menschen? Welcher **psychologischer Großsinn** zeigte sich in der Erhebung des Thierischen im Menschen und in

der Entwiklung des Göttlichen? Welcher in der Begünstigung ihrer schnellsten, welcher in der Leitung ihrer naturgemässesten und reinsten Entfaltung? Welcher unpsychologische Kleinsinn verrieth sich dagegen in der Nährung und Verstärkung des Sinnlichen, ja des Thierischen im Menschen und in der Verunstaltung oder Unterdrückung des Göttlichen?

Wie konnte es überhaupt bei solchen Behandlungen allmälig zu höherm Leben und klarerm Licht in der Seele kommen? Wiefern haben die Menschen Säzze einer Volksseelenkunde oder gar eine Schulseelenlehre mit Absicht angewendet?

Aus der Darstellung dieser Idee läfst sich zwar schon die grosse Mannigfaltigkeit der Gesichtspunkte ahnden, welche in ihr liegen. Allein diese verdienen zur hellern Einsicht noch analysirt und nach einander aufgeführt zu werden. Wir geben aber hier keine willkührliche Uebersicht der einzelnen Bestandtheile jener Idee, sondern einen planmässig classificirten encyclopädischen Entwurf sämtlicher Zweige einer solchen Geschichte der Menschenkunde oder Seelenlehre.

I. Universalgeschichte der allgemeinen Naturkunde, namentlich der Menschen-Naturkunde, also auch des Geistes der Beobachtung sowohl, als der wissenschaftlichen Bearbeitung des Beobachteten. Bei dieser allgemeinen Geschichte kommt es dann mehr auf die Zeichnung des allgemeinsten und nothwendigen Ganges, wie des Charakters dieses Ganges und zwar mit Angabe innerer, durchgreifender Epochen, an; — also auf die Zeichnung des Ganges der psychologischen Beob-

achtung, wie der Reflexion. Diese Universalgeschichte faſst aber vier Einzelgeschichten in sich:

1) Psychologische Geschichte des psychologischen Sinnes, d. i. sowohl eine Art von psychologischen Instinct, Takt oder Naturgefühl, Trefkraft, (wie sie sich z. B. in den natürlichen Physiognomen oder in den welterfahrnen Weisen verräth), als auch einer durch ein bestimmteres Interesse geleiteten praktischen Fertigkeit (z. B. in der Nachahmung mancher Menschen. Dazu gehören insbesondere

a) der Entwiklungsgang der Fähigkeiten, Zustände, und Gegenstände, wie der Entwiklungsgang des Geistes des Beobachtens, also Geschichte des praktischen Beobachtunggeistes *).

b) Der Entwiklungsgang des Bewuſstseyns des allmälig erwachenden und über sich selbst reflectirenden Menschen, also des Selbstfindens und Selbstverständigens, welches von jenem abhängt.

2) Pädagogische Geschichte der psychologischen Cultur, d. i. des Bildens zum Beobachter — und Menschenkenner, also auch der theoretischen Beebachtungskunst und der gefundenen Beobachtungsregeln.

*) Nur gewissermassen ist zu der Geschichte des menschlichen Geistes in der Naturbeobachtung und Naturbeschreibung, die noch so wenig aufgeklärt ist, ein Beitrag geliefert in Harleſs Geschichte der Hirn - und Nervenlehre im Alterthume. Erlangen 1801. 1. Th.

5) **Philosophische Geschichte der Menschen- und Seelenkunde.** — Diese aber ist:

a) Logisch-dogmatische (analytische) Geschichte der psychologischen Gemein- und Einzelbegriffe, Theorieen und Dogmen, — also theils Geschichte der psychologischen Stammbegriffe und Leitungssäzze, auch in andern Wissenschaften, wie in der theologischen Dogmatik (bei der Erbsünde, Inspiration), der Arzneikunde u. s. w. Namentlich zeigt sich dann (auf den mehr als anthropologischen, naturphilosophischen Gesichtspunkt):

1. eine Geschichte der immer vollständigern und reinern Auffassung der Menschen-Natur nach ihrem sehr verschiedenen Sinne, theils als eines gesezmässig zusammenhängenden und zusammenwirkenden Ganzen, theils als einer mechanischen Nothwendigkeit, theils als Gesundheit. Hier tritt also die grosse Frage ein: Wie kam der Mensch zu einem vollen klaren Begriffe von Natur in sich? und die damit Zusammenhängende: Wie wurde allmälig aus dieser Physik die Metaphysik verjagt? und in welchem Verhältnisse stand zu ihr die Teleologie? Wie betrachtete man den Menschen als ein Ganzes, den Ausdruk des Innern auch im Aeussern (Physiognomie — Pathognomik) und die Bestimmung des Innern durch das Aeussere? Wann und aus welchen Gründen gab man dem Organ die Macht über die lebendige Kraft des Menschen? und wie weit?

2. Geschichte der Begriffe und Philosopheme über die Seele im Allgemeinen, ihres Grundbe-

griffes, Wesens, Sizzes etc. und zwar sowohl der Thier- als Menschen-Seele. — Da entsteht die Frage: wenn kam man namentlich auch auf die Ideen von Leben, Seyn und Schein, Substanz, Kraft und Gesez? ferner auf den Begrif von wahrer Gesundheit und Krankheit der Seele?

3. Geschichte der Vorstellungen und Theorieen über einzelne Seelenerscheinungen und Seelenkräfte, — der allmäligen Trennung und Vervielfältigung der Kräfte. — Geschichte der Vorstellungen über die starke, wie über die schwache Seele des Menschen.

b) Synthetische Geschichte der Systeme und systematischen Entwürfe und Umrisse, — der lockeren oder zufälligern, oder festern und nothwendigen Verbindung der einzelnen Theile zu einem Ganzen, der Bestimmung von den Verhältnissen der Vermögen, der Bestimmung von Methode, die man in die Masse von Erfahrungen brachte, — der Festsezzung und Haltung der Gränzen, — der Vereinung des durch Zergliederung Getrennten *). — Geschichte der einzelnen Theile (der

*) Da erwarten die Fragen ihre Beantwortung: Auf welchen Stufen der Bildung trennte man z. B. die Menschenseele von der Weltseele, den Körper von der Seele als Selbst, den Menschen von der Gottheit und dem Thiere, das vorgestellte und gefühlte von dem vorstellenden und fühlenden Subjekt als Ich? und wenn und wie näherte man das Getrennte an einander? — Auf welchem Wege und mit welchem Glük erhob man sich zur systematischen Kunst, wo nicht zur Wissenschaft? Bis zu welchem Grade der Einheit erhob man sich?

rationalen und empirischen) Psychologie und ihres Verhältnisses, wie endlich des Verhältnisses der Psychologie zur jedesmaligen Philosophie und zur Philosophie überhaupt.

c) Hermeneutische Geschichte der Erklärungsgründe in der Psychologie wie der psychologischen Erklärungsmaximen in andern Wissenschaften. Da finden wir hyperphysische und physische, mechanische und moralische Erklärungsgründe.

4) Aesthetische Geschichte der Darstellungsformen der Beobachtungen und psychologischen Daten, als Mythen und Allegorien, Sentenzen, Gnomen und Fabeln, abgerifsne, zum Theil paradoxe Winke und Lebensregeln, Charakterschilderungen, Beschreibungen. — Dahin wird dann auch sowohl gehören eine Geschichte der psychologischen Sprache (der Volkssprache, sofern diese mit dem Volksgeiste, und der Kunstsprache, sofern diese mit der Bestimmtheit der psychologischen Begriffe zusammenhing), als auch eine Geschichte der psychologischen Schriftsteller, sowohl des freiern Vortrags unter verschiedenen Nationen, als des methodischen der Psychologie auf Schulen, in Kinderschriften, Lehrbüchern, Handbüchern. In den lezten dürfte der Fortschritt geringer als in jenen seyn. Bei Epoche machenden psychologischen Beobachtern und Schriftstellern würden aber zwekmässige biographische Notizen belehrend werden, da die nähere Kenntnifs des Alters, der Bildungsstufe, des Zustandes, der Stimmung und Kennt-

nisse der Verfasser manches sonst Räthselhafte psychologisch erklären hilft *).

II. Specialgeschichte der mehr zufälligen Erzeugnisse des Beobachtungs- und Forschungsgeistes besonderer Menschen, gewisser Nationen, Zeitalter nach Zeit und Raum. Hier schliessen sich an jene nothwendigeren inneren Hauptepochen äussere Perioden mit chronologischer Fixirung an. Diese Geschichte schliefst dann Umwege, ja auch Verirrungen und völlige Abschweifungen in sich. So würden also dahin gehören:

Entwiklung einzelner Beobachtungen und der allmäligen Anhäufung psychologischer Stoffe;

Entwiklung einzelner, wenigstens momentan merkwürdiger Hypothesen, seltsamer psychologischer Erklärungen;

Entwiklung des Schazzes von Seelenerfahrungen in besondern Volkssprachen.

Entwiklung der Frage: Wie erschien theils dem Volke in einer bestimmten Nation, theils den Gebildetern desselben in ihren verschiedenen Lagen die Menschheit?

*) Dies z. B. darum, um sich die sonderbaren Wendungen der Seelenwanderung in spätern Zeiten zu erklären, wie in der Dissert. on the origin and nature of intelligent Being by John Zephanjah Holwell 1787. Dieser war schon 77 Jahre alt und behauptete, dafs die bessern, gefallenen Engel — Menschen Hunde und Pferde, die schlimmern — Löwen, Tiger etc. geworden wären.

Die Epochen werden dabei nach den merkwürdigsten Namen benannt.

Ziehen wir die Behandlungsart einer so vielumfassenden Geschichte in Rüksicht, sofern auch diese idealisch gedacht wird, so müſste sie eben sowohl den Volks-Glauben als die Annahmen der Weisen umfassen. Der Darstellung der Gesammtgeschichte müſste erst die Bearbeitung der Einzelgeschichte, welche die Theile der Universalgeschichte ausmachen, vorangehen. Dann aber müſste in der Darstellung bemerklich werden, was neben einander und zugleich war, damit man Alles in lebendiger Wechselwirkung erblicke. Darum sind die Epochen nach durchgreifenden Veränderungen festzusezzen.

Auch in der Specialgeschichte wird es nöthig, den nothwendigen Gang zu erblicken und ihn nie aus den Augen zu verlieren.

Endlich käme es auch hier nicht blos darauf an, was und in welchem Ausdrucke etwas gelehrt worden sey, sondern wie, d. i. in welchem Zusammenhange, mit welchen Nebenbestimmungen, in welchem Umfange und Grade der Deutlichkeit. Diese Beurtheilung müſste auf die Quelle der psychologischen Aussprüche Rüksicht nehmen, wiefern eigne lebendige und unmittelbare Beobachtungen oder fremde, wiefern gar schon vorgefaſste Meinungen dabei zum Grunde lagen. Es ist dabei der Grad des Einflusses der jedesmal herrschenden Psychologie sowohl auf andere Wissenschaften als auf die lebendige Wirklichkeit zu berüksichti-

gen, so wie die Gründe des vielleicht nicht immer mit den Systemen wachsenden Einflusses zu erörtern. Vielleicht hatte die Psychologie (als Theil der Metaphysik) sogar weniger Einfluſs als man von ihr, wohl vor allen andern Wissenschaften, zu erwarten berechtigt war.

Eine so vielumfassende Geschichte und eine solche Ausführung derselben muſs schon darum ihre

Schwierigkeiten

haben, weil ihre Idee hier in einem idealischem Sinne gefaſst ist. Allein man kann auch sagen, daſs diese Geschichte, minder streng gefaſst, vor andern Zweigen der Geschichte der Philosophie noch ihre eigenthümlichen Schwierigkeiten habe.

Für die übrigen Zweige stehen nämlich die Dogmen ausdrüklich da; hier aber werden mehrere Beobachtungen und oft stillschweigend vorausgesezt. Hier werden ferner die philosophirenden Vermögen selbst als anerkannt, und als deutlich in ihrer charakteristsichen Mitwirkung anerkannt vorausgesezt. Hier ist weit öfterer und genauer der Grad der Besonnenheit und des Selbstbewuſstseyns zu berüksichtigen, und dies Alles erst durch Schlüsse zu gewinnen. Noch schwieriger wird die reine und unentstellte Auffassung der Vorstellungen der ungebildetern oder der alten Welt über den Menschen (nicht weil diese sich, wie Steger *) bemerkt, mit jedem Schritte der

*) S. dessen Prodigien der alten Welt, 1800. S. 58.

Cultur mächtig veränderten, sondern) weil das Bewufstseyn dort noch im Erwachen war und die fremde Menschheit noch zu individuell und um so mehr aufgefafst wurde, je weniger frühhin noch Universalmenschen vorhanden waren.

Allein auch in den neuesten psychologischen Vorstellungen ist noch immer, selbst bei der feinsten Analyse, der Antheil der oft nur vermeintlichen Beobachtung und der Abstraction, der Grad der Erhebung über falsche Volks- oder Schulbegriffe und die Gränze der Deutlichkeit wie der Originalität schwer anzugeben.

Dennoch läfst sich die

Möglichkeit

einer verhältnifsmässig, nicht nur mehr, sondern auch möglichst befriedigenden, Geschichte nicht bezweifeln.

Einmal dürfte eine durchaus wahre Gechichte der menschlichen Seelenkunde nicht einmal jede Einzelgeschichte besonders abhandeln, theils um nicht das Einzelne zu sehr zu isoliren und aus seinem ursprünglichen Zusammenhange zu reissen, theils um nicht zu zerstreuen. Zwar kann die abgesonderte oder wenigstens detaillirtere Behandlung gewisser einzelnen Hauptzweige einen anschaulichern Begrif der Fortschritte im Kleinen gewähren und als individuelle Geschichte, sogar eine ächtpsychologische Behandlung zulassen. Ja es hängen wirklich noch jezt in der gewöhnlichen Psychologie einzelne Theile so wenig eng zusammen, oder sind so willkührlich an einander gebunden, dafs sie

gen, so wie die Gründe des vielleicht nicht immer mit den Systemen wachsenden Einflusses zu erörtern. Vielleicht hatte die Psychologie (als Theil der Metaphysik) sogar weniger Einfluſs als man von ihr, wohl vor allen andern Wissenschaften, zu erwarten berechtigt war.

Eine so vielumfassende Geschichte und eine solche Ausführung derselben muſs schon darum ihre

Schwierigkeiten

haben, weil ihre Idee hier in einem idealischem Sinne gefaſst ist. Allein man kann auch sagen, daſs diese Geschichte, minder streng gefaſst, vor andern Zweigen der Geschichte der Philosophie noch ihre eigenthümlichen Schwierigkeiten habe.

Für die übrigen Zweige stehen nämlich die Dogmen ausdrüklich da; hier aber werden mehrere Beobachtungen und oft stillschweigend vorausgesezt. Hier werden ferner die philosophirenden Vermögen selbst als anerkannt, und als deutlich in ihrer charakteristsichen Mitwirkung anerkannt vorausgesezt. Hier ist weit öfterer und genauer der Grad der Besonnenheit und des Selbstbewuſstseyns zu berüksichtigen, und dies Alles erst durch Schlüsse zu gewinnen. Noch schwieriger wird die reine und unentstellte Auffassung der Vorstellungen der ungebildetern oder der alten Welt über den Menschen (nicht weil diese sich, wie Steger *) bemerkt, mit jedem Schritte der

*) S. dessen Prodigien der alten Welt, 1800. S. 58.

Cultur mächtig veränderten, sondern) weil das Bewuſstseyn dort noch im Erwachen war und die fremde Menschheit noch zu individuell und um so mehr aufgefaſst wurde, je weniger frühhin noch Universalmenschen vorhanden waren.

Allein auch in den neuesten psychologischen Vorstellungen ist noch immer, selbst bei der feinsten Analyse, der Antheil der oft nur vermeintlichen Beobachtung und der Abstraction, der Grad der Erhebung über falsche Volks- oder Schulbegriffe und die Gränze der Deutlichkeit wie der Originalität schwer anzugeben.

Dennoch läſst sich die

Möglichkeit

einer verhältniſsmässig, (nicht nur mehr, sondern auch möglichst befriedigenden, Geschichte nicht bezweifeln.

Einmal dürfte eine durchaus wahre Gechichte der menschlichen Seelenkunde nicht einmal jede Einzelgeschichte besonders abhandeln, theils um nicht das Einzelne zu sehr zu isoliren und aus seinem ursprünglichen Zusammenhange zu reissen, theils um nicht zu zerstreuen. Zwar kann die abgesonderte oder wenigstens detaillirtere Behandlung gewisser einzelnen Hauptzweige einen anschaulichern Begrif der Fortschritte im Kleinen gewähren und als individuelle Geschichte, sogar eine ächtpsychologische Behandlung zulassen. Ja es hängen wirklich noch jezt in der gewöhnlichen Psychologie einzelne Theile so wenig eng zusammen, oder sind so willkührlich an einander gebunden, daſs sie

als ein Ganzes nur von Wenigen zusammengedacht werden. Dennoch würde dadurch immer nicht ein fester Totalumrifs erhalten, noch eine klare Einsicht in den allgemeinen Geist und in die Fortschritte im Grossen, noch eine so zusammenhängende Geschichte gewonnen, da bei dem Zurükbleiben der einen Seite die andere vorschreitet und so alle einander unterstüzzen, ergänzen und erklären. Dazu kömmt, dafs die einzelnen Dogmen unter einander zu verschiednen Zeiten in einem verschiednen Verhältnisse und Zusammenhange standen und auch einen verschiednen Werth und Einflufs hatten. — Endlich dürfen wir auch nicht die jezt getrennten Begriffe als immer und nothwendig getrennt betrachten (z. B. Träumen und Dichten, die sonst mehr Eins waren). Unter jenen verschiedenen Gesichtspunkten sind daher Hauptfragen oder die hervorstechendsten Gesichtspunkte zu fixiren, auf die man überall am meisten zu sehen hätte.

Unmittelbarer höchster Zwek, welcher kritisch und praktisch zugleich:

Dieser ist nun nicht Seele und ψυχή als solche, auch nicht blos die Begriffe von ihr, selbst nicht blos Seelenlehre als Wissenschaft, deren Existenz als solche, ja nicht problematisch seyn könnte, — um so mehr da die Psychologie noch bis jezt keine hinreichend begründete wissenschaftliche Form hatte — vielmehr: Grade der deutlichern und begründetern Anerkennung des Reinmenschlichen und Nothwendigen im Menschen, in seinem Verhältnisse zum Göttlichen wie zum Thierischen, also des ganzen und allgemeinen Men-

Menschen, — wäre diese Anerkennung auch oft mehr praktisch durch die That, als theoretisch, durch deutlich gedachte und ausgesprochene Philosopheme geschehen. Nur zu oft sezte der menschliche Geist willkührlich etwas in die Seele, früherhin ohne Erscheinung durch blosse Spiele der Einbildungskraft, späterhin durch kühne Abstractionen, — oder er nahm gläubig es von Andern an, ob er gleich als handelnder Mensch unwillkührlich den Naturgesezzen folgen mufste und auch willkührlich folgte und so an sich selbst gewisse Erfahrungen bestätigte, welche erst die ſpätere Nachwelt von ihm absonderte.

Indem man aber so das Gemeinschaftliche heraushebt, hat man in einer gewissen Ordnung jede Erscheinung zu unterscheiden. Daher ist zunächst immer zu fragen: 1) Welches Interesse hatte man an Beobachtungen überhaupt? 2) Was beobachtete man? 3) In welchen Verhältnissen standen die Beobachtungen mit der Speculation, — in demselben beobachtenden Subject, oder auch in einem ganzen Volke? 4) Wiefern benuzte und behandelte, entwickelte und bestimmte man die Beobachtungen? (Denn auch die Entwiklung des Beobachtungsgeistes ist in einer Geschichte der empirischen Psychologie nicht die Hauptsache; vielmehr halten wir uns an jenen höchste Zwek). 5) In welchem Verhältnisse standen die Menschen, wie sie sind, zu dem Menschen, wie er ist, seyn kann und seyn soll?

Nur dadurch vermeiden wir leicht die einseitigen Annahmen irgend eines willkührli-

chen Zweks. Solche beschränkte Zwecke faſste gewöhnlich die Eingenommenheit der Enthusiasten oder der Streiter für irgend eine Theorie, welche ihr durch den Erweis bald des Alters, bald der Neuheit mehr Ansehen verschaffen wollten *). Nicht minder fehlten hierin diejenigen, welche, statt ein Ideal der Psychologie im Auge zu behalten, von einem gegebenen, eignen oder fremden System, vollends gar von einer metaphysischen Psychologie ausgehen, und dieses auch in frühern Schriften finden, wie alle ältere Bearbeiter der Psychologie der Bibel.

Der Triumph für die Geschichte, vereint mit jenen Zwecken wird durch das Bild der reinsten Moral von den Menschen erreicht. Nebenzwecke lassen sich leichter annehmen, wenn der Hauptzwek feststeht; wohin dann jeder mögliche Vortheil, der sich durch eine solche Geschichte erreichen läſst, gehört.

Wir bemerken ferner ein Erleichterungsmittel für die Darstellung dieser Geschichte in dem Grade der jezzigen psychologischen Bildung und Selbstverständigung überhaupt, durch welche wir im Stande sind, theils vollständiger, theils reiner die Ahndungen der Alten aufzufassen; ein Andres in der begonnenen Ausarbeitung verwand-

*) So wollte Toland den gewöhnlichen orthodoxen Begrif, den seine Zeit von der Seele faſste, von den Aegyptiern ableiten, indeſs ein Andrer, William Coward, ein bekannter Materialist, seine materialistischen Vorstellungen bereits in der Bibel begründet fand.

ter Geschichten der Sprache, der Moral, der Mimik, der Medicin, des Geschmaks.

Ein Hülfsmittel liegt endlich in einer genauern Kenntnifs der Quellen der Geschichte. Gewöhnlich schränkte man sich bei einer gewöhnlichen Literärgeschichte auf die eigentlichen psychologischen Schriften der Philosophen, wohl gar nur auf die ein, welche dem Titel nach *ex professo* davon handeln. Allein hier wäre die Ausbeute eben so gering, als fragmentarisch und trocken. Man wird ziemlich auf diesem Wege nie viel Mehr und nichts Anderes finden und erwarten als eine traditionelle Psychologie, d. i. Ueberlieferung alter, zum Theil schon verlebter, Meinungen. Am wenigsten aber lassen sich daraus eben die Fortschritte bemerken. Unbenuzt liegen noch jezt viele der Quellen, die dennoch erschöpft werden müssen.

Man unterscheide hier a) diejenigen lebendigen Quellen, welche viele Menschenkunde enthalten und mehr oder minder verrathen, unwillkürlich aussprechen, und diejenigen, welche die Menschenkunde mehr oder minder gediegen oder geläutert geben und aus sich nehmen lassen; b) diejenigen Quellen, welche mehr Stimmung dazu als die Fähigkeiten haben, und die, welche sich umgekehrt verhalten; c) die Quellen, welche mehr Selbstkenntnifs, und die, welche mehr Menschenkenntnifs, mehr Beobachtungen oder mehr psychologische Gesezze liefern; d) die Quellen, welche mehr ächte, und die, welche mehr unnatürliche Menschen darstellen; e) endlich die Quellen, wel-

che mehr auf Quantität, und die, welche mehr auf Qualität des mehr oder minder reinpsychologischen Stoffs sehen. So sind Quellen Alles, woraus überhaupt Menschenkunde geschöpft werden kann (die selbst schon historisch in der Zeit entsteht und eben so in der Zeit bemerkt wird), wenn ein nothwendiger Gang bekannt werden soll.

In ihrer Aufzählung steht vor Allen und zuerst

1. der Mensch selbst und die Entwiklung der Grade seines Bewufstseyns, namentlich des Bewufstseyns seiner ganzen — Natur. Man kann nicht nur sagen: wie der Mensch, so sein Gott ausser ihm, — sondern auch: so sein Gott in ihm, — sein inneres Leben. Das innere Menschenleben ist immer auch ein Emblem des Aufnehmens des Innern. War dieses innere Leben noch einfach, so auch das Bild des Innern. Die ältern Stamm- und Kern-Menschen, welche sich in allen ihren sogenannten Stämmen fast ganz gleich sahen, deren Neigungen einander minder ausschlossen (die z. B. noch keine Verschwendung kannten, weil sie keine Kargheit ahndeten), deren Kräfte noch mehr beisammen waren, — diese hatten auch ihr Innres noch nicht in viele Kräfte zertheilt. Als hingegen die Menschen sich in Völker trennten, da wurden auch die Sprachen und die Menschenkräfte zertheilt, und je weiter jede Nation insbesondere durch Bildung sich unter sich selbst unterschied, desto zusammengesezter erschien ihnen der Mensch. Der Nationalcharakter verrieth sich dann hier überall.

2. Die praktische Behandlungsart des Menschen in verschiedenen Zuständen und Verhältnissen.

3. Die Producte der Menschen — namentlich a) die Sprache und besonders die Volkssprache. Oft kann schon durch die Specialgeschichte Eines psychologischen Wortes der ganze Gang der Seelenbemerkungen übersehen, ja oft können die feinern Modificationen und die leisern Uebergänge dadurch noch schärfer bemerkt werden als durch eine Geschichte der Menschensprache überhaupt.

4. Reiche und besonders aus sich selbst schöpferische Menschengeister, also wahre und originelle Dichter. Diese Benuzzung wird in mehrfacher Hinsicht wichtig und aus Gründen, aus denen die Dichterlectüre noch zu selten betrachtet wird. Sie wird wichtig theils durch die Darstellungsform, theils durch die Stoffe, die Charaktere und Anlagen des Ganzen, theils durch den Gang der Entwiklung, der Handlung, theils für die Verbindung des Einzelnen, theils endlich für die Seelenzustände.

Zuerst ist hier von allen Dichtungsarten zu gewinnen und zwar nur von dem allgemeinen Gepräge und Grundcharakter, den jeder Dichter zeigt. Schon Aristoteles bemerkt *): die Poesie erzähle Begebenheiten, welche hätten geschehen können, darum sehe sie mehr auf das Allgemeine, und sey sogar noch philosophischer als die Geschichte, da die Geschichte weit mehr auf das Besondere gehe. Darin liegt aber soviel Wah-

*) *Aristoteles de arte poet.* c. 9.

res: der Dichter Gesichtskreis ist der weiteste, die Unendlichkeit; doch stellen sie dieses Unendliche dar im Endlichen, das Unbedingte im Bedingten, das Nothwendige in dem Zufälligen mit der Freiheit und Zwekmäfsigkeit der schönen Kunst. Es ergreifen die Dichter schon meist Totaleindrücke, fühlen mehr als sie zergliedern, schauen daher mehr die Natur als ein Ganzes an, so wie poetische Anschauung des Menschen überhaupt neben den logischen Ansichten und metaphysischen Betrachtungen steht. Daraus ergibt sich die doppelte Folge: 1) Ausbildung der sogenannten Naturanalogie durch Verknüpfung der sogenannten todten Natur mit der lebendigen, der thierischen mit der menschlichen, — zusammenfassende Ansichten. 2) Darstellung der reinern Menschheit, d. i. nach Ideen und Ideal, wie sie seyn kann, und des Strebens nach dem Reinmenschlichen. Ja der Dichter strebt um so mehr über die gemeine Natur hinaus, je mehr er als wahrer Künstler idealisiren mufs bei der Verwandtschaft des wahren Schönen und des Idealen. Auch wo er die wirkliche Menschenwelt mahlt, schildert er ihre Charaktere vollendeter. Dadurch entstehen die oft ungerechten Vorwürfe gegen die Dichter, welche mit der Welt nicht bekannt werden, und wirklich minder mit der Welt als mit dem menschlichen Herzen bekannt sind. Daher behagen den Dichtern die Menschen, wie sie sind, weit minder; daher sagte Herder: Weil mich die Menschheit entzükt in dem Zauberspiegel der Dichtung, sind mir die Menschen verhafst; denn sie zerbrechen das Glas.

Dennoch stellen Dichter nicht blos das Allgemeine, sondern auch das Besondere dar, nemlich als Besonderstes, Einzelnes und Individuelles. Hier nimmt der Dichter, selbst ohne noch Erfahrungen von denen Menschen gesammelt zu haben, dennoch den Menschen aus seinem Gemüth auf. Er ist begeistert, fühlt tief, und seine Menschen sind daher der reine freie Ausdruk des menschlichen Gemüths. Dies ahndete Horaz *), wenn er die Dichterproducte als den Ausdruk des wahren und innigen eignen Gefühls schilderte: *Si vis me Flere, dolendum est primum ipsi tibi.* Daraus aber ist wieder eine doppelte Folge abzuleiten: 1) Anschaulichkeit und Lebendigkeit und fühlbarere ergreifende Wahrheit ihrer Darstellung **). Glüklich treffen Dichter den Ton der Leidenschaften. 2) Tiefere Enthüllung einzelner Seelenregungen und besonders der Gefühle. Ueberall spricht der Dichter sich zugleich selbst aus, stellt sich selbst und seine eigne Gemüthsstimmung dar.

So sind also bei allen wahren Dichtern in Winken und Ahndungen tiefe Erforschungen der Menschennatur vorbereitet worden, deren Tiefe die Dichter selbst nicht ahndeten. Doch was alle ächte Dichter thaten, das geschah auch in jeder besondern Dichtungsart auf eine eigenthümliche Weise.

*) *de Arte poet.* vs. 101. f.

**) Daher sagt auch in diesem Sinne Horaz sehr wahr: *Chrysippo melius et Crantore dicit;* daher behaupteten die Dichter mit Recht grofsen Einflufs auf Urvölkerglauben und au Glauben der Menschheit.

Es war entweder Darstellung des eignen oder des fremden Lebens und dessen verschiedener Arten.

Des Lyriker's Begeisterung wekt sein eignes starkes und erhöhtes Gefühl und diese drükt er in ihrem lebendigsten Momente unverhalten aus. Je weiter er in das Unendliche hinausstrebt, desto mehr verliert er die wirkliche Welt aus den Augen, desto mehr verdrängt und beschränkt er sogar zulezt seine Individualität und verschmilzt sie in Universalität. Daher erweitert sich das Herz des Odendichters so leicht, nicht blos bis zur Menschheit, sondern auch bis zur Ewigkeit. Des Elegiker's tiefer aufgeregtes Gefühl verliert sich noch mehr in sich selbst und seine zartern verwundbaren Bedürfnisse. So auch in erotischen und idyllischen Gesängen. Der Epiker stellt sich mehr in den Hintergrund und läſst mehr andere Wesen sprechen und handeln. Eben so der Dramatiker, ob er gleich Selbstgespräche aufführen kann. Die tragische Muse stellt jedoch mehr die heroische, erhabene Seite, die komische mehr die schwache Seite des Menschen dar. So liefert auch die neuere griechische Komödie, wie die Satyre, mehr die wirklichen Menschen in Familiengemälden, wie im Portrait, und Cicero konnte die Komödie *imaginem vitae quotidianae* nennen. — In dem didaktischen Dichter vereint sich das Ideale des eigentlichen Dichters (die freie Selbstanschauung) mit dem Realen (der Erfahrung). Die blosse Ahndung des Gefühls klärt sich in Verstandesaussprüchen und praktischen Gnomen auf.

Sonach erscheint überhaupt der ganze Mensch im Dichten und wird von dem Dichter repräsentirt; der reinste Mensch im lyrischen Schwunge des Hymnus oder in der zarten Einfalt der Idylle; der zarteste Mensch in der Elegie*); der erhabenste in dem tragischen Heldenepos, in welchem hohe Kraft der Selbstbeherrschung und Macht des Gemüths waltet; der wahrste wegen des anschaulichen Handelns und Fühlens, und zwar in Wechselwirkung mit der Wirklichkeit in der dramatischen Poesie; insbesondere der bestimmteste Mensch in der Komödie und Satyre. Keine Dichtungsart aber versezt den Psychologen mehr in die Stimmung und Empfänglichkeit, sich für Menschen zu interessiren, und den eignen innern Menschen durch Belebung der schöpferischen Phantasie mehr aufzuregen, keine führt in eine innigere Vertraulichkeit mit dem Menschen ein als das Epos und Drama, besonders das tragische. Auch erscheint hier der psychologische Stoff als der mannichfaltigste und vielumfassendste, und dies noch mehr, wenn der Dichter zugleich viel Lebenserfahrung, oder gar philosophische Bildung besafs (wie der Sokratiker Euripides). — Die modernen Dichter erheben oder verlieren sich öfterer als die Alten und absichtlich in allgemeine Reflexionen, besonders über die Menschennatur.

5. Erfahrne praktische Berather und Erfahrungen benuzzende und anwendende Sprecher

*) Dieser findet sich auch oft in der Tragödie. So spiegelt sich in Sophokles der Charakter der reingebildeten Menschheit; Euripides, der Schulgebildete hingegen gibt sich selbst.

und Redner, welche auf Menschen wirken sollen und wollen, und zwar entweder auf den ganzen Menschen, oder auf Belehrung und Ueberzeugung des Verstandes, Weckung des Gefühls, Bestimmung des Willens. Die verschiedene psychologische Wichtigkeit eines Vortrags, einer Rede hängt theils von ihrem Zwecke, welcher umfassender oder beschränkter, langsamer oder schneller zu betreiben seyn kann, (doch dies nur dem Grade nach) ab; theils überhaupt von dem psychologischen Stoffe, der in der Bildungsart des Zeitalters oder einem Mitgliede desselben vorhanden ist; theils von der psychologischen Fertigkeit ihres Benuzzers; theils von der Beschaffenheit der Zuhörer, ihrer leichtern oder schwerern Zugänglichkeit.

Es wird also schon 1) ein psychologischer Stoff im Redner vorausgesezt, — Kenntnifs des Menschen überhaupt und seiner Zuhörer insbesondere, — Kenntnifs ähnlicher Fälle.

2) Psychologische Fertigkeiten, viel Aufmerksamkeit, Scharfsinn, Wiz, und zwar theils zu Enthüllung des Verborgenen, zur Anerkennung des Verkannten, zur Entlarvung des Heuchlers, zum Verstehen des noch Dunkeln, und zur Entwirrung sehr verwickelter Fälle, welches ein Hineinversezzen in fremde Seelen um so mehr befördert, da der Redner nicht immer zu Gleichdenkenden und Gleichgesinnten spricht, und dazu Sebstbeherrschung bedarf; theils aber auch zur Beurtheilung des sich Widersprechenden, des Mannichfaltigen und Verschiedenen; theils zur Darstellung und Veranschaulichung von innern Factis in seelenvollen spre-

chenden Gemälden, — zur Beschreibung eines ganzen Lebens in dem Parentator, zur Belebung des Andenkens grosser Männer in dem Gedächtnifsredner, zur Erregung von einladenden oder abschreckenden Gefühlen, Neigungen und Entschlüssen, zur Begründung einer siegenden Seelenbestimmung und voller Ueberzeugung.

Der Redner überhaupt mit dem Dichter überhaupt verglichen, stellt also die Menschen mehr in bestimmten Lagen, nur in einzelnen und wenigen Handlungen dar. Auf jede Weise gibt er also minder Kenntnifs des Menschen als der Menschen, — obgleich der Redner immer auch den Menschen im Auge haben mufs, wie er seyn soll. Doch wenn der Dichter idealisirt, so materialisirt mehr der Redner. Für die Erhaltung einer reinen Menschen-Natur ist also von dem Dichter mehr das Himmlische, von dem Redner mehr das Irdische abzusondern. Es spricht der Redner minder sich selbst aus als der Dichter, jedoch auch in einem gewissen Grade, und bisweilen sprechender. — Der Redner gibt dafür ferner einen bestimmtern und verstektern Stof, indem er die Kunstgriffe der Sophistik aufdekt, und eben daher mehr Beiträge zu einer praktischen Menschenkunde gibt. Endlich hat der Stoff des Redners im Ganzen auch mehr Deutlichkeit, denn er mufs sich seiner Menschenkenntnifs sowohl als der Menschen, auf die er wirken will, ungleich mehr bewufst werden als der Dichter.

Was besondere Arten der Redner betrift, so sezt der gerichtliche Redner in sich noch in-

dividuellere Menschenkenntniſs voraus, als der moralisch-religiöse; dieser hingegen tiefere Kenntniſs der Menschennatur und ihrer ewigen Bedürfnisse und höhern Vermögen.

6. Beschreibende Darsteller der Wirklichkeit oder Historiker, sowohl Erzähler als Geschichtschreiber. Dahin rechne man sowohl Heterobiographen als Autobiographen, und unter diesen sowohl Epistolographen als auch Charakteristiker, sowohl Völkerhistoriker als die sogenannten Welthistoriker. Doch alle dürfen nur vorzüglich besonnene und pragmatische Referenten seyn.

Es hat jeder Historiker die Menschen vor sich, wie sie sind, also in ihren zufälligen Schranken und Bedingungen localer Verhältnisse, wie des bürgerlichen Lebens. Er stellt die nakte, äussere und innere, alltägliche und seltnere, gemeinere und hervorstechende Wirklichkeit dar. Daher aber liegen ihn oft nur die Menschen, wie sie scheinen, vor, und im bedingten Handeln.

Der Historiker stellt also dar den Menschen, gegen den Dichter und Redner gehalten, a) allseitiger und vollständiger — in Wort und That; — b) mannichfaltiger und verschiedener; c) veränderlicher, unsteter, und daher theils charakterloser, theils von der schwachen Seite; d) eben daher räthselhafter und befremdender; e) doch auch treuer, insofern der Historiker seinen Stof am wenigsten verändern darf und das Gegebene am wenigsten entstellt.

Unter den Historikern liefert

a) der Universalhistoriker für Menschenstudium den zwar vielseitigsten, aber auch den oberflächlichsten Stof.

b) Der Specialhistoriker, — der Historiker seines eignen Volks oder Landes eröfnet mehr das Spiel der menschlichen Begierden und Leidenschaften.

c) Die Biographie enthält Stof, sofern sie nicht generalisirt, sondern individualisirt. Die Autobiographien haben den Vorzug der sorgfältigsten und vollständigsten Beobachtung, die Heterobiographien die des Urtheils und der abgerundetern innern Vollendung. Jene geht auf Können und Wollen, sogar auf Fähigkeit, Triebfeder und Absicht, diese mehr auf die Aeusserungen, das Thun und Handlungen.

7. Der hervorstechende und herrschende Geist in den gleichzeitigen empirischen und praktischen Wissenschaften der Naturphilosophie, Arzneikunde, Pädagogik, Moral und Politik, oder die gelegentliche theoretische Behandlungsart des Menschen. Viele bessere Blicke in den Menschen wurden erst dorthin geworfen und still vorbereitet, ohne dafs man noch — in Dogmatism und den Buchstaben verloren — zur Verwebung in ein System der Menschenkunde kam.

8. Schriften der Welterfahrnen und der Menschenbeobachter, in welcher Form auch die Beobachtungen und Reflexionen über die Menschen gegeben wurden; so in kurzen, oft paradoxen Maximen, in einzelnen Ausführungen und dergl.

9. Endlich die eigentlich philosophische Behandlung der Erfahrungen über den innern Menschen. Dahin rechnen wir nicht blos die psychologischen Lehrsysteme und Lehrbücher, sondern alles mit Besonnenheit und absichtlich als etwas Psychologisches Gegebene, wäre es auch nur fragmentarisch. *)

Geschichte der bisherigen Bearbeitung oder der Vorarbeitung zur Geschichte der Psychologie.

(Hülfsschriften.)

Dem Entwurfe und der Ausführung einer Geschichte der Psychologie lag anfangs ein mehr dogmatischer und polemischer, als historischer Zwek vor. Sie bezog sich mehr auf die früher coagulirte metaphysische als auf die neuere physische Psychologie, so wie mehr auf gewisse einzelne Themata, deren Behandlung zur Mode geworden war, als auf die wichtigsten Theile, geschweige auf das Ganze.

*) Man hat auch hier, wie in einer pragmatischen Geschichte andrer Wissenschaften, auf die stillen Vorbereitungen zu merken, welche in gewissen Zeitfragen und Modeaufgaben liegen, also nicht allein auf einzelne Abhandlungen in Zeitschriften und Dissertationen, sondern auch auf die den zulezt genannten zuweilen angehängten streitigen Corollarien, Theses u. s. w., die ausdrüklich als Streitaufgaben vorgelegt wurden. Eine ausgewählte und classificirte Sammlung solcher charakteristischer Streitsäzze würde die stille Richtung des psychologischen Forschungsgeistes zugleich beurkunden.

In der Folge ward sie wirklich historisch, jedoch auch wieder erst mehr sammelnd, compilirend, und literarisch als kritisch und pragmatisch; obgleich auch ein Literatur-Repertorium schäzbar ist.

Zu den literarischen Anleitungen gehören bis jezt, ausser dem Aggregat mehrerer Dogmen in *Aristotelis* περὶ ψυχῆς und ausser dessen Commentator *Simplicius* und *Sextus Empiricus*, Folgende:

Paul. Bolduani bibliotheca philosophica. Jenae 1614 und 1646. 4.

G. J. Vossius de theologia gentili. Amstelod. 1668. *fol.* (An sich classisch, voll Fleiſs, doch minder kritisch).

Mart. Lipenii bibliotheca realis philosophica. Frcf. ad M. Tom. II. 1680. *fol.* (Literarische Titelsammlung).

Ralph Cudworth true intellectual System of the Universe. London 1678. *fol. Ed. II.* 1743. 4. *Cud. Systema intellectuale hujus universi; Jo. Laur. Moshemius ex Angl. latine vertit et recens. Jenae,* 1733. *II. Tom. fol. Lugd. Bat.* 1773. *II. Tom.* 4. Für Geschichte und Philosophie ein wichtiges Werk und wichtiger noch durch Mosheims Bearbeitung, der einen Fond von gesundem Verstande darin niederlegte. Man Vgl. *T. I. p.* 60.

Die neueren philosophischen *Lexica*, besonders von Walch, in denen die Vorigen benuzt worden sind.

Erst in dem lezten Viertheil des achtzehnten Jahrhunderts erschien das Aechthistorische und hing immer ab von derArt der Bearbeitung der Geschichte

der Philosophie überhaupt. Doch ist auch das Beste (von Bardili und Tennemann) immer nur noch ein Beitrag, welcher ebenfalls wieder seine Modification nach der umfassendern Idee des Ganzen erwartet.

Gute Vorarbeiten hätten schon die Geschichten mancher innern Erscheinungen selbst werden können, wenn auch sie dem Titel noch vollkommner entsprochen hätten. Dahin schon

Geo. Buchanani Historia animae humanae. Paris. 1636. 8.

Auch Val. Ernst Löscher hatte wieder die Idee einer *Historia animae humanae et rationis* gefaſst und schon daran gearbeitet, allein dann wieder aufgegeben. Vgl. ihn in der *Historia Enthusiasmi philosophici.* §. 1.

Geschichte des Selbstgefühls (v. Ignaz Schmid?). Frkf. u. Leipz. 1774. 8.

Just. Chr. Hennings Geschichte von den Seelen der Menschen und Thiere, pragmatisch dargestellt. Halle, 1774; — doch ist dieses Werk mehr Literärgeschichte der Psychologie.

Erh. Schmid Geschichte des ästhetischen Geschmaksgefühls, vor dessen Psychologie 1791. Vgl. auch die zweite Ausgabe derselben. Jena 1796. S. 27.

Für die Geschichte dieser Geschichte waren verschiedene doch wenige Beiträge entweder mehr oder weniger vollständige, treue oder kritische Auszüge aus ältern Schriftstellern und Anordnung ihrer psychologischen Stoffe. Dahin gehören die Handbücher der biblischen Psychologie, die Handbücher über Cicero, Tacitus und Andere.

Oder

Oder sie waren für gewisse Zeitalter, oder für gewisse besondere Zweige und Theile der Psychologie bestimmt.

Nur Eine diesem Gegenstande besonders geweiht scheinende, zugleich grössere Schrift ist; *Storia critica delle opinioni filosophiche de ogni secolo all anima di B. T.* (*Bas. Terzi*) *Padua*, 1776—1778. *VIII. Tom.* Sie stellt nur die Geschichte der Meinungen über Metaphysik dar, und ist ganz polemischen Inhalts.

Meiners Geschichte der Meinungen roher Völker über die Natur der menschlichen Seele, im Götting. histor. Magaz. 2. Bd. 4. St. Die erste bessere Ansicht; doch vermifst man bei dem aufgehäuften Stoffe die psychologische Verarbeitung.

Ch. G. Bardili Epochen der vorzüglichen philosophischen Begriffe. 1. Th. Halle, 1788. 8. (noch nicht übertroffen).

Maafs, Versuch über die Einbildungskraft. (Halle, 1792. 8.) enthält Fragmente einer Geschichte der Einbildungskraft.

Ueber die ersten psychologischen Versuche bei den Griechen, in Schmids psycholog. Magazin 1. Bd. (Beschränkt sich auf rationale Psychologie).

Interesse einer solchen Geschichte mit jenem Umblicke und in jenem Geiste.

Manchen Vortheil hat sie als Geschichte mit jeder Art von Geschichte gemein; Manches ist nur ihr Vorzug; Manches Interesse hat sie für alle gebildete Menschen; Manches in einem noch ausge-

zeichneteren Grade für gewisse Menschenclassen; mancher Nuzzen zeigt sich fruchtbarer in der Geschichte besondrer Theile der Psychologie, wie in der empirischen mehr als in der rationalen.

1) Sie zeigt, was alt und neu sey, wie überhaupt die Geschichte der Philosophie. Gibt es überhaupt eine menschliche Weisheit, so müssen manche Ansichten der Neuern so alt seyn als die Philosophie überhaupt. Und dennoch ist gerade dieses Resultat ihr geringstes Verdienst.

2) Sie stellt Manches als allen Zeiten eigen dar, und läfst dadurch manche Ahndungen als etwas Nothwendiges erkennen; so z. B. der Glaube an etwas Ueberthierisches am Menschen. (Denn so Kraftzerdrückend auch mancher phantastische Aberglaube der Vorzeit war, so leuchtet doch auch aus ihren Geistersehen die Ahndung von etwas Höherm und Göttlichem in der Natur hervor.) Sie bestätigt neuere Erfahrungen, neue Hypothesen, und dann wird die Geschichte auch hier *testis locuples et vitae magistra*.

3) Sie läfst das Gegebene leichter verstehen. Denn sie regt nicht blos ganz allmälich den psychologischen Sinn auf; sie übt und schärft ihn auch. Dazu ist die Vergangenheit der Grund der Gegenwart, unsere neueuropäische Cultur vorbereitet von der orientalischen und griechischen, und wie unser psychologischer Volksglaube uralt heifst, so sind mehrere psychologische Meinungen und die Terminologie der Lehrbücher von den Griechen zu uns übergegangen. Sie erklärt aber auch manche be-

fremdende Erscheinung in ihrer Wissenschaft wie in Andern. So erklärt sie z. B. die langsame Veredlung der Geschichte, den Geist, die Möglichkeit, und die Jugend unsrer Geschichte. Die Jugend derselben könnte sie nemlich dadurch bestätigen, (wo nicht die Jugend der Menschheit überhaupt) dafs man so sehr spät erst den allgemeinen Menschen von dem besonderen zu trennen wufste, dafs man gewissermafsen erst jezt einen schärfern Begrif von Natur auffafste. Sie erklärt sowohl die Selbsttäuschungen des Aberglaubens als auch den durch eine dogmatische Psychologie selbst gereizten Unglauben.

4) Sie bereichert, vervollständigt und ergänzt die Menschenkunde mit vielseitigen psychologischen Stoffen. Es ist ein Vortheil der Reisen, viele Menschen und viele Ansichten und Urtheile über sie kennen zu lernen; doch was ist dies gegen den Reichthum der Menschenansichten, welchen diese Geschichte darbietet, und zwar zusammenhängender, mehr oder minder begründet darbieten kann? Schon die ersten Eindrücke und Einsichten der alten Welt, welche sie eröfnet, können oft sogar viel eigenthümliches Licht, wie keine neuere Psychologie, verbreiten. Die Menschenkunde der Alten gab nemlich minder Meinungen als Beobachtungen, verräth weniger scharfsinnige Schlüsse, aber nicht selten einen desto gesundern praktischen Blik. Sie betrachtete ferner den Menschen mehr als ungetheiltes, ganzes Wesen, obgleich mit weniger einzelnen Kräften, aber mit desto concentrirterer und energischer Kraft; sie gab ihm auf

der einen Seite mehr Seele, wenn sie ihm auf der andern weniger Geist zuerkannte, gab ihm mehr Göttliches und weniger Teuflisches. Man könnte daher nicht nur eine Psychologie aus den alten Philosophen wünschen (wie sie Fülleborn *) wünschte und nach der systematischen Form der modernen Rubriken und Eintheilungen von Platon und Aristoteles wirklich zu geben anfing, obgleich bei dieser Methode leicht die Einschleichung moderner Begriffe zu besorgen ist), sondern auch einen Codex der psychologischen Weisheit der Alten, überhaupt in historischer Form, oder auch eine Menschenkunde der ältesten Denkmäler der Menschheit, namentlich also des alten Testaments und des Homers, — beides in ihrem Ursinne. Eben dadurch aber unterscheidet sich diese Geschichte von jeder Andern, daſs es in ihr eine älteste und ältere Periode gibt, welche sogar fruchtbarer an gewissem Stoffe war, den die verwickeltern Verhältnisse der neuern Welt fast gar nicht in die Natürlichkeit wieder herstellen können, — und dies ist die Epoche der feinern Beobachtungen in Dichtern und Volksschriftstellern, — eine Epoche, die in den alten Akademikern, ja sogar in den spätern Stoikern noch nicht ausgestorben war. Da nun überdies zu der langen Erfahrung nicht das Leben Eines Beobachters, auch nicht die gewöhnlich ausschliessender benuzten neuern Beobachtungen hinreichen, so kann die Geschichte einen Schaz von allseitigen Beobachtungen wenigstens andeuten. Sie kann am ersten von dem Stolze zurükbringen, als ob wir über-

*) S. dessen Beiträge zur Geschichte der Philos. St. VII. (1796).

reich an Materialien, vollends an ächten wären, was man in einem empirischen Wissen nie seyn kann. Wie viele psychologische Stoffe liegen noch in neuern Beobachtungen unerkannt und unbearbeitet, geschweige in den Alten! Was uns in unsrer heutigen engen bürgerlichen Sphäre kaum zu ahnden verstattet ist, das eröfnet der Reichthum von Ahndungen und Ansprüchen des psychologischen Instincts der Urwelt, ein Reichthum, den diese gröfstentheils noch selbst nicht kannte.

5) Sie leitet eine Prüfung und Berichtigung des vorhandenen psychologischen Stoffes ein. Sie bestätigt nemlich nicht blos aufgenommene psychologische Wahrheiten, sondern sie führt auch zu ihnen. Man ist der Wahrheit näher, wenn man weifs, wie man zu ihr, und wie man auch zu einem Irrthum gekommen ist. Als indviduell pragmatisch gedacht, deutet die Geschichte wiederholt das Ziel, die Gränze und den Grad der objectiven Wahrheit in jeder psychologischen Behauptung oder Hypothese, zum Theil durch Erfahrung selbst an. Sie enthüllt nicht allein die Wirkungen, sondern auch die Quellen der blendendsten Irrthümer. Sie zeigt die Ursachen des Gelingens von Beobachtungen in gewissen Zeiten, und zeigt so auf einen wahren Weg hin. Sie macht auf die Ueberschleichung von willkührlichen, heterogenen angeerbten Principien aufmerksam, und dringt durch Auflösung des Traditionellen in der Psychologie eine beständige Kritik der philosophischen Hypothesen auf, dadurch zugleich von Hypothesensucht befreiend.

6) Sie ermuntert endlich zur Bereicherung der Erfahrung und zur wissenschaftlichen Begründung einer ächten Seelenlehre. Wahr ists, die Uneinigkeit mancher philosophischen Schulen über gewisse Vorstellungen der Seele führte Manchen schon zu einem gewissen Skepticism; allein war dieser nicht wohlthätig?. Wekte der Geist des Zweifelns, und schärfte er nicht auch den Untersuchungsgeist? Indem diese Geschichte die schwachen Seiten und die Lücken der Psychologie enthüllt, indem sie hier die Erfahrung, dort die Bündigkeit des Räsonnements vermissen läſst, deutet sie zugleich auf die noch möglichen Fortschritte hin. Indem sie aber die Quellen dieser Mängel entdecken hilft, ermuthigt sie zugleich, diese Fortschritte zu beschleunigen.

Erster Theil.

Universalgeschichte der Menschenkunde.

Die Universalgeschichte der Menschenkunde stellt, wie oben angedeutet worden ist, den allgemeinen und nothwendigen Gang der psychologischen Cultur der Menschheit mit ihren Haupt-Bedingungen auf — und in diesem Gange die charakteristischen innern Hauptperioden. Auch bei ihr ist es gültig (wie namentlich Schmid *) und Greiling in besonderer Beziehung auf Psychologie bemerkt haben), dafs der Gang jeder Wissenschaft überhaupt als System und als Geschichte einander entgegengesezt sey, indem das System von oben, die Geschichte der Wissenschaft aber von unten anfangen mufs.

Die Quelle dieser Geschichte liegt in dem Menschen überhaupt**) nach den Hauptmomen-

*) S. dessen Psychologie, zweite Ausgabe (1796.) S. 27.

**) Vgl. S. 7 u. f.

ten seines Werdens. Daher geht diese allgemeine Geschichte parallel mit der Geschichte der Menschheit oder Cultur, und insbesondere mit der Geschichte der Religion und Sprache, Moral und Physik. Wie der Mensch, so nicht allein sein Gott, sondern auch sein Geist. Wie der Urmensch, wie noch heute das Kind und Alles, was sonst noch dem Kinde gleicht (z. B. der Blödsinnige), so auch das erste Bild des Menschen. Es reicht aber die Urperiode wo nicht über die erste Religion, doch noch über die ersten Wurzellaute der Sprache hinaus.

In dieser Hauptquelle finden wir zugleich den Eintheilungsgrund der innern Perioden dieser Geschichte, welche den allgemeinen Gang als charakteristische Scheidepunkte durchschneiden. Man kann sie verschieden beziehen in Hinsicht auf Stof wie auf Form; doch dienen die verschiedenen Bezeichnungen einander zur Bestätigung.

A. In Hinsicht auf Stof hängen die Epochen ab:

1) von dem Geiste der Beobachtung, mithin auch von dem Zustande des Beobachters wie von den Gegenständen.

2) Von den Graden der erwachenden Besonnenheit und des innern selbstthätiger werdenden Bewufstseyns.

Hier gilt das vorläufige Gesez: Der Mensch ging vom Object zum Subject, und zwar anfangs von verworrenen, ja vermischten, und noch lange fort von mehrern Objecten zu dem allmälig getrennten Einen Subject. Daher ging er fort vom Sichtbaren zum Unsichtbaren, vom Sinnlichen zum

Uebersinnlichen, vom Körperlichen zum Geistigen.*) Daher existirte der Mensch eher in Andern als er einheimisch bei sich wurde, und zwar nicht blos physisch in der Mutter, sondern auch geistig in Geistern. Daher lebte der Mensch eher ausser sich als in sich, eher in Göttern als in seiner Natur; daher beobachtete er, als er den Menschen zu fixiren anfing, eher sein Aeusseres an ihm, seine Gestalt, seine Aeusserungen (von dem Pathognomischen zu dem Physiognomischen übergehend) als sein Innres; daher kannte man eher die körperlichen Menschen als die geistigen, wenn man nemlich bei jenen nicht an die feine Organisation denkt.

B. In Hinsicht auf die Form hängen die Perioden ab:

1) objectiv von den Graden der Nothwendigkeit in der aus Beobachtungen construirten Erfahrung. Hier entschied der engere oder weitere Blik, der entweder bei dem Zufälligen verweilte, oder sich auf das Beharrlichere richtete.

Hier finden wir das Gesez: Von dem Einzelnen ging der Mensch zum Besondern, von diesem zu dem Vielgemeinen (wie Hungar es nannte) und von diesem zu dem Allgemeinen; er

*) Unter dem Sichtbaren ging er wieder früher von dem, was sich stärker aufdrang, und mehr auffiel, aus; von dem Mefsbaren (sinnliche Grösse) zu dem Unermefslichen (Kräfte); vom Nicht-Ich zum Ich. Von einer Totalansicht des Makrokosmos schritt er zu einer Uebertragung auf den Mikrokosmos. Daher nahm er eher äussere als innere Veränderungen auf.

schritt von dem Mannigfaltigen über zu dem Einfachen, von Bekanntschaft mit mehrern Menschen zur Erkenntnifs der Menschen d. i. verschiedener Menschenklassen, zulezt zur Erkenntnifs des Menschen. Man beobachtete früher und untersuchte später die Zustände als die Vermögen des Menschen. So waren auch hier die ersten Beobachtungen die leichtesten, sich unwillkührlich aufdringender, nemlich die auffallenderen Erscheinungen *). Man ging von Gewohnheit (der relativ bleibenden) zur Natur (der absolut beharrlichen), von Fertigkeit zur Fähigkeit, von abgeleiteten Bedürfnissen zu ursprünglichen.

In nothwendiger Folge mufste erscheinen

a) Individual-Menschenkunde — ein Aggregat von Beobachtungen über einzelne Menschen erst mehr über die (äussere) schwache Seite des Menschen.

b) Special-Seelenkunde — Erkenntnifs ganzer Menschenklassen, ihrer Aehnlichkeit und Verschiedenheit, wobei nun mehr die schwache und starke Seite sich im Kampfe oder gar im Widerspruche zeigte.

c) Universal-Psychologie — das System der allgemeinen Eigenschaften, welche allen Menschen ohne Unterschied zukommen. Hier fand man

*) Wie Greiling in Hinsicht auf Pädagogik entschied, in derselben Ordnung wollte auch Posselt in seiner Apodemik Th. I, S. 594. einen reisenden Philosophen orientirt wissen.

endlich den activen und passiven Charakter des Menschen, vermöge eines nothwendigen Antagonismus.

So nahm man auch den Weg von Maxime zu Regeln — und zu Gesez.

2) Subjectiv hängen die Perioden ab von den Graden der Construction des gefundenen Stofs. Man schritt

a) von dem blind aufgreifenden Zusammenfassen des nächsten Mannigfaltigen im Gefühle und der Anschauung, wobei der Mensch noch in der weiten Natur verloren war;

b) — Zu dem scharfsinnigen (logischen) Unterscheiden desselben (Trennen) in Begriffe. — Hier ward der Mensch nicht blos von der Natur geschieden, sondern auch selbst getheilt.

c) So gelangte man endlich zu dem besonnenen synthetischen Vereinen des getrennten Mannichfaltigen in Ein gesezmässiges Ganzes. Hier erschien der Mensch ungetheilt, als ein harmonisches Compositum gleichartiger Bestandtheile. — Auf dem ersten Grade waltete blinde oder gemeine Synthesis ob, und mit und unter dem Körper faſste man dort den Geist. Auf dem zweiten trat erst willkührliche, dann regelmäſsige Analysis ein, bis auf der Dritten an ihre Stelle eine besonnene Synthesis und Analysis der Erscheinungen in ein Ganzes gesezt ward.

3) Die Perioden hängen endlich in Beziehung der Form ab von dem pragmatischen Geiste der zergliederten und vereinten Stoffe:

Man schritt

a) von dogmatischen zu kritischen Ergründungen, das ist, — von der Metaphysik zur Physik, von der rationalen zur empirischen Psychologie; — von einem Mannigfaltigen und der Vielheit der Ursache zu immer wenigern Gesezzen, welche die einfachen und bekannten Gründe vieler noch unbekannten Wirkungen werden.

b) Von dem Realism zum Idealism, — von mechanischen Erklärungsgründen einen allgemeinen Materialismus zu den teleologischen eines geläuterten Spiritualismus.

Prämissen zur Auffindung und Bestimmung des Anfangspunctes.

Wird der Anfangspunct für diese Geschichte richtig gefunden und gehörig getroffen, so ist zugleich eine psychologische Erfahrung aufgeklärt. Denn die Erörterung desselben sezt in dem Erforscher Selbstbeobachtung voraus.

Zuerst suchen wir die negative Bestimmung. Der Anfangspunct ist

nicht — a) eine Urgeschichte, nicht ein Ursprung der Seele; — denn dies liegt jenseits unsers Wahrnehmens und Wissens;

b) nicht erstes System der Psychologie, denn dann müſste die Geschichte erst spät, erst nach

Melanchthon, (mit Casman), oder gar erst nach Des Cartes (mit Wolf) anfangen;

c) nicht Beginnen von dem ersten wissenschaftlichen Forschungsgeiste, — denn da würde die Rede noch nicht einmal von Pythagoras, geschweige Thales, ja vielleicht noch nicht ganz von Sokrates seyn können;

d) nicht die erste Bildungsstufe der entstehenden Menschheit, — daher sie nicht von den dunkelsten Seelenträumen, ja vom Seelenschlafe in den Embryonzustande, kaum von den nach der Geburt noch fortschlafenden oder tief fortträumenden Kinde ausgehen darf.

Als positive Bestimmung gewinnen wir nun dafs der Anfangspunct der Geschichte anhebe,

von den ersten Ahndungen irgend eines und des ersten Analogon (Merkmales) von Seele, wäre es auch nur von etwas Beweglichem; denn Manches, was jezt von Psychologie weit getrennt ist, mufste doch vorausgefunden seyn, indem der Mensch vor einem gewissen Grade der Ausbildung sich weder für sich, noch für seines Gleichen interessiren konnte. Die erste Aufgabe wird daher immer diese seyn: wie erwachte der Mensch zuerst zu der Ahndung von einem NichtIch? dann — wie zu der Ahndung von Seelen oder etwas Seelenartigen?

Bildung der ersten mythisch-psychologischen Elementar-Begriffe.

Lange schlummerte im Embryo und Kinde der Mensch. Wie als Blinder ward er geboren, wie ein Taumelnder gegängelt, wie ein Träumender zuerst von aussen her geleitet. Gleich als ob in ihm die ewig und still fortstrebende Welt-Seele noch nicht zur Menschen-Seele geworden, oder als sein Eigenthum geahndet worden wäre, schwebt sein Taumelsinn umher, wie in einem dunkeln Chaos, wie in dem Nachttraume oder gar in einem Schlummer noch verloren. Keine Ahndung erwirbt er von einer fremden Macht, geschweige von einer eignen Seele, die ihm gleich Null ist; in seiner Betäubung bemerkt er kaum, dafs er athmet und sein Leben fliefst mit ihm fort.

Langsam gehen seine Sinne auf, der hellste Sinn am spätesten. Endlich kann er sehen, ruhiger, aber noch nicht deutlich sehen, noch nicht unterscheiden, bemerken und wahrnehmen. Mit dem Gesichtssinn erwacht nun aber stärker seine Phantasie, in der am Tage und bei Nacht zahllose Träume aufgehen. Was ihm in diesen Träumen erscheint das glaubt er als Wirklichkeit; denn die Thätigkeit seiner angespannten Phantasie ist so lebhaft, ihre Bilder sind so anschaulich, dafs er das Träumen kaum für eine andere Art von Wachen, geschweige für Nichtwachen halten kann, dafs er (wie Simon*) richtig sagt) die imaginären Vorstel-

*) S. dessen Geschichte des Glaubens älterer und neuerer nichtchristlicher Völker an eine Fortdauer der Seele nach dem Tode. (1803) S. 123.

lungen eben so hell wie äussere Sinnesempfindungen bemerkt.

Dunkle, verworrene, bald ungeheure, bald zerfliessende Gestalten sind das erste, was er bemerken kann und mufs; auf ähnliche Weise umgaukeln sein Innres die Bilder des Traums. Denn lange ist er in seinem stumpfsinnigen Indifferentismus gleichgültig, gegen die äussere Natur träg und sorglos (wie ein Pessaräh).

Allmälich fängt es also in der innern chaotischen Nacht an zu tagen; gewöhnt an den äussern Tag, blendet den Menschen sein Glanz nicht mehr und nun erst erblikt er — das äussere Licht. Kein unbedeutendes Moment! Des Tages erst blendendes Licht war anfangs schmerzlich, eh' es erfreuend wurde. Seine Strahlen sind nun milder geworden, stillender für seine innere Unruhe, wie für das unruhige Kind der ihm vorgehaltene Schein des Lichts, lockender zum ruhigern Betrachten der einzelnen äussern Gestalten, zum minder betrübenden Anschauenden der innern Bilder.

Nun heben sich aus seinem, durch die Furcht selbst zarter gewordenen (sittlichen) Gefühle und besonders aus seiner Phantasie die ersten Bilder von etwas Veränderlichen und Bewegten (übergehend von der äussern starken und raschen zitternden Bewegung zu der Innern) und von etwas Beharrlichen das sich selbst bewegt. Es treten nun die Phantasiebilder seines inneren Göttlichen als bezaubernde Phantasmen vor ihm hin, uud werden als reelle, ausser sich wirkende Objecte, als etwas äusser-

lich Factisches angenommen, geglaubt, gefürchtet, ausgezeichnet (auch durch die Sprache). Nun sieht und hört der Mensch ausser sich Geister und läfst sich davon nicht abbringen, findet wirkliche Gespenster und Götter im urältesten Sinne *). Unsichtbar heifst und ist ihm vor dem Dämmerlicht seiner Phantasie nur das nicht Helle, das nicht so Sehbare als Hörbare. Gewaltige Mächte ahndet der Mensch, sobald die Ruhe von der Bewegung zu unterscheiden anfängt, Mächte, die ausser ihm sind, die auch ihn (obgleich anfangs mehr physisch als geistig) zu Etwas ermächtigen können, doch auf unbegreifliche Weise (also durch Wunder) wie Zaubermächte, und die den Hülfslosen zuerst erzogen. Daher die erste rohe Gestalt der Menschenkunde.

Die lebenvolle, ja stürmische und schwärmende Phantasie schuf die ersten Geister (d. i. bildete die ersten menschlichen Vor-stellungen von ihnen); sie lieh jedem Starkwirkenden eine geheime, be-zaubernde und wundervolle Macht. Daher dichtete sie schon Steinen, denen entweder wirklich eine anziehende Kraft beiwohnte (wie dem Magnet) oder denen man sie aus oberflächlichen Wahrnehmungen zuschrieb, etwas Lebendiges und Be-lebendes, An-hauchendes, wie Vergiftendes an. Der Mensch

*) Schon Locke und Leibniz ahndeten es, dafs die Begriffe: Gott und Seele uns nicht angeboren seyn können, dafs es nur Bedürfnisse und Fähigkeiten sind und dafs sich durch solche Bedürfnisse angedrungen, nicht sowohl die ersten Begriffe als die ersten Bilder von einem Uebersinnlichen der Seele aufdringen

Mensch wähnte das Göttliche zunächst vor seinen äussern Sinnen deutlich zu haben, in den einzelnen Sinnengegenständen anzutreffen und habhaft zu werden *). Da nun dies als Fetisso's die ersten Götterwesen waren, so mehrentheils auch die ersten Menschen-Seelen. Daher die Seele des Wilden halb ein Fetisch ist. Um eigne Kraft auf einige Zeit zu erhalten, mufs ein Fetisch mitgenommen, oder ein Amulet angehangen und von diesem nun die fremde Stärke momentan übertragen werden. Hängt einer sich dieses Amulet nicht an, so fehlt ihm wenigstens ein Theil seines Selbst, manchem wohl seine ganze Seele. — Erst wird dem Menschen die Seele, doch anfangs nur momentan, angezaubert; dann bemächtigt er sich ihrer wie des Amulets für längere Zeit. Auf jener Bildungsstufe kann sich nun der Mensch zum Theil selbst die Seele geben und borgen, doch ist sie nie ganz sein, nie beständig oder gewifs sein. Wie er seinen Fetisso verlieren kann, so auch seine Seele. Wie diese ihm gestohlen werden kann, so kann er durch Zauberei um seine Seele, wäre es auch nur auf kurze Zeit, betrogen werden; seine Seele wird weggezaubert, weggebannt, geschwächt oder getödtet. Wird er ihrer aber wieder habhaft, so ist sie ihm doch immer nur noch fremd und ungewifs. Wirklich wirken auch diese Amulete oft sehr kräftig, allein blos durch die Macht der Phantasie.

*) Diese gewissermassen noch selbst seelenlosen Götter (die manche Stämme Fetisso's nannten) hängt er an sich und hat ihre Seele. Der Pfeil, welcher fliegt, hat für ihn einen Geist in sich, der ihn treibt.

Daher entstehen die sympathetischen oder psychologischen Curen der Priesterkaste; daher jezt der Glaube an Inspiration, im ältesten crassen physischen Sinne. (S. unten.) Daher die anhauchenden Gaukler, die auch den verlornen Geist wiederherstellen *).

So äussert sich zuerst die Religion des Menschen. Sie verräth sich als Glaube an äussere Bilder seines noch unbelauschten innern Göttlichen, welches er jedoch träumt, dichtet und annimmt als eine Reihe von wirklichen Wesen im Raume mit örtlichen Sizzen und zwar als starke, ungeheure, furchtbare Substanzen **), als Gegenstände seiner Sinne, die freilich noch nicht aufgestellt und geschärft genug seyn können, da der Geist in ihm noch nicht gehörig aufgegangen ist. Er kann weit, sogar scharf sehen, aber er sieht dennoch mehr als der Geistes-Nüchterne. Vor seiner dämmernden Objectempfindung hatte er noch manche Erscheinungen.

Jene furchtbare Wesen waren ihm aber schon darum wirklich, weil er sie wirksam, stark wirkend und treibend erkannte. Kein Wunder, dafs diese Götter ihm schon früh als gewaltige Natu-

*) So lassen sich die Brasilianer von ihren Gauklern bei wichtigen Vorhaben, wo sie Kraft und Muth nöthig haben, erst Tabaksrauch ins Gesicht blasen und nennen dies, den Geist empfangen. (M. S. Lery Geschichte von Brasilien. Abschn. 9. Erste Ausgabe).

**) Als substanziös und materiell — worin eben der früheste Materialismus liegt.

ren, mit wilder Stärke erschienen, dafs er ferner diese starkandringenden, aufregenden, tödtenden und versengenden Naturgeister auch in dem treibenden Winde erkannte. Dieses Bild wurde nun durch Töne bezeichnet und durch sprechende Ausdrücke in mehrern Völkersprachen verewigt. Es gingen die ältesten Worte für Geist von einem wirksamen Element aus, in dem viel Kraft geahndet wurde, die sich aus ihm entfalten konnte. Daher drücken die ältesten und rohesten Sprachen durch dieses Element das Geistige aus. So die *Ru'ch* in allen morgenländischen Sprachen; so der *Duch* oder Geist der Slawen, *duscha* die Seele, beide von *dutcż* (dutsch) blasen, wehen *); so der θυμὸς der Griechen (von θύω) und das πνεῦμα der Hellenisten, der *Spiritus* der Römer, und der *Animus* (das griechische ἄνεμος) **). Hier stürmte der erste Geist Gottes bald glühend über Sandwüsten, bald trok-nend über Meere. Hier findet sich des Göttlichen erstes Bild, wie es dunkel im Verstande lag und sich allmälich immer deutlicher daraus entwickelte — als erster objectiver Begrif von der Gottheit und dann auch von der Seele, — nemlich als Princip der Bewegung und zwar starker, gewaltiger, stürmender, zerstörender und verzehrender Bewegung im Raume. Hier läfst sich Ein Hauptbegrif und Eine Art von Realexistenz, so wie der einzige Schein eines Monotheismus in der älte-

*) Vergl. Anton über Sprache in Rüksicht auf Geschichte der Menschheit. S. 51.

**) Verglich doch noch Sokrates den unsichtbaren Geist mit dem Winde. Xen. Mem. 4, 3, 14.

sten Welt finden, doch auch blosser Nominal-Monotheismus, in sofern er für jedes Bewegliche galt. Man fand in allen Beweglichen einen besondern Geist. Auch war dies noch keine Seele der Welt, also auch kein Monopsychismus, da sie nicht als Naturkraft durch ein All verbreitet gedacht wurde. Es konnte diese Vorstellung kaum einmal *Thales* schon haben (obgleich der unkritische *Cicero* den unkritischen Epikuräer Vellejus dies behaupten läſst *). Eben daher ward diese Seele ursprünglich mehr in erdichteten Körpern, als die Unbegreifliche in Unformen und Unförmlichkeiten, und mehr mit einzelnen Körpern, oft auch nur noch momentan (gleich der ausgehenden magnetischen Kraft) verbunden, statt als in dem Ganzen oder in der Natur wirkend gedacht. Ueberall, wo nur Bewegliches geahndet wurde, oder wo man es zu vernehmen glaubte, in der todten wie in der lebendigen Natur (denn Tod und Leben waren noch nicht gedacht) wirkte ein Geist. So sprach im Ossian ein Geist (*Mactalla*) die Töne des Felsenecho aus. Und darum konnten die ersten Geister luftige, wenn auch noch nicht ätherische Wesen werden. Die Luft (sagt Bardili ziemlich richtig) war zugleich das erste leichte Vehikel von [einem] unsichtbaren Daseyn [wenn auch nicht von einem immer unfühlbaren], angefüllt mit Dämonen (bei Thales), ja selbst von angewehten Gedanken. Die meisten wilden Völker dachten sich aber die Seele als luftartig ohne Fleisch und Sehnen, doch auch sicht-

*) *Cicero Nat. deor.* I. 10. cf. *Acad. quaest.* IV. 32.

bar wie die Luft. Dieses Phantasiebild benuzten spätere Dichter anders zu Umkleidungen und Hüllen mit Luft, (was von jenen unterschieden, jedoch noch nicht Organ war) und spätere Philosophen zur Bestimmung der Substanz der Seele; nur daſs sie die Luft noch etwas mehr verdünnten und verfeinerten (wie Pythagoras in Aether).

Diese gewaltigen Zaubergeister schwebten hier und dort, zogen (gleichsam magnetisch) an, stieſsen (gleichsam elektrisch) ab. Da der Mensch sie aber nicht ohne Unruhe und Furcht anzuschauen wagte, so unterschied er sie jezt nur insofern von sich, als er blos sie und nicht sich sah und fand. So ein starker kraftvoller Körper er (αὐτός) auch war, so wurde er sich doch kaum seines Körpers, wenigstens seiner nur als eines Körpers, geschweige seiner Kraft gehörig bewuſst; denn der Naturmensch ist furchtsam und muthlos. So wild stark er auch seine Seele braucht, so faſst er sie doch schon darum nicht, weil er sie zu stark auf die Aussenwelt hinrichtet. Seelen waren daher minder in als ausser oder an ihm, eher wider als für ihn da.

Allmälich aber erhalten diese Erscheinungen vor dem äusseren und innern Sinne mehr Festigkeit und eben daher auch mehr Individualität und Persönlichkeit als personificirte Geister. Die ungeheuern Luftgestalten erhalten jezt mehr Begränzung, mehr Anschaulichkeit; erst als Thiere, die der Mensch, so nah er ihnen auch war, anfangs doch mehr von sich unterschied,

ja über sich sezte; erst später als Menschen. Indem sich Furcht in Schauer, diese in Schen mildert, erhalten die nun beharrlichern, und vom Verstande ruhiger vorgestellten, für sich bestehenden göttlichen Personen mehrere neue, thierische Eigenschaften. Die Götter haben nunmehr nicht allein Körper, sondern auch Blut und Athem und Sprache. So entsteht das zweite Bild des Göttlichen — ein athmender Fleischkörper, wenn auch noch von ungeheurer Grösse und Stärke. Sein Athem ist daher heftig, andringend, stark anziehend, stark abstoſsend oder fortblasend und nur allmälig erst sanfter anwehend und (inspirirend) einhauchend. (Dies der Geist Gottes im andern Sinne.) Daraus bildet dann der Verstand den zweiten Seelenbegrif — als Athem und Hauch des Körpers, — später als Princip des Hauchens und Athmens. Auch dies drücken die ältesten Sprachen aus. So erhielten die ältern Worte für das beweglich Stürmische, nun auch noch diese Bedeutung. So *Ru'ch* und πνεῦμα. Andre Worte für Seele gehen gerade von diesem Begriffe des Hauchens aus. So נשמה, ψυχή. So ausser *Atum* selbst in unsrer Sprache Geist, welcher charakteristisch den durch starkes Hauchen entstandenen Schaum, — Gesch't ausdrückte. So wird die Seele ein Dunstbild (εἴδωλον), dem Rauche und Nebel gleich.

Von jenem göttlich-thierischen Athem erhält nun erst mancher Menschenkörper, anfangs auch nur auf eine Zeitlang, Etwas. Eben dadurch aber wird sein frühster Athemzug, sein erstes Athmen

— eine Gabe und zwar nicht von der Natur, sondern von einzelnen Göttern, und ihrem Anblasen oder Anwehen. Sein Athem ist ihr Aushauch. Dies die nächste Inspiration, eine Einhauchung, nicht viel milder als eine Infusion. Der Mensch kam also seinem Glauben zufolge nicht blos zu einzelnen Athemzügen, sondern sogar zu seiner ersten Art von Seele durch diese ganz eigentlichem Inspiration; es war eine ihm zugewehte und eingeflöfste Seele, die er jedoch selbst noch nicht als Eine Macht ahndete. Inspiration sezte das wirksame und unterscheidbare Hervortreten eines Geistes, d. i. eine Offenbarung, diese also eine Geistererscheinung voraus. So fühlte sich natürlich Jeder da, wo ein Geist anwehend erschien, wieder inspirirt und be-geistert, wie be-zaubert *). Es existirte freilich keine geoffenbarte Seelenlehre (wie sie sich etwa Malebranche und Roos dachten) sondern vorerst sogar eine — so geoffenbarte (jedoch immer nur vermeintlich geoffenbarte) Seele, erhalten von und aus den äussern Göttern. In diesem Sinne ward der Mensch durch die Gottheit auf die Seele geführt. Allerdings war jene Offenbarung seine Poesie, d. i. die Dichtung seiner Phantasie; allein er nahm sie wie alle Producte seiner Phantasie und wie seine Träume für wirkliche Objecte, in und mit denen er lebte. Dann

*) Vergl. Begeisterung, Erleuchtung, Offenbarung von Herder, in dessen christlichen Schriften 1798. Th. 4. S. 295. f.

sind noch immer die Menschenkörper das Instrument jener Geister; willkürlich spielen sie auf ihm und spuken in ihm. Das ist seine Seele, ein Princip der Bewegung des Körpers und des Athmens am Körper, noch immer nicht sogleich etwas im Körper Hausendes und Wohnendes, sondern mehr ein am Menschen sichtbarer Anhauch, leicht fortgehend und zerflatternd in die Luft, nach spätern Vorstellungen. Ob nun gleich diese sogenannte Seele etwas sehr Materielles und Sichtbares war, so war sie doch auch schon jezt etwas Göttliches.

Dieser göttliche Anhauch war stark wirksam, daher bezaubernd, durch Anblasen Athem versezzend, wie auch versteinernd. Bald ward dieser Hauch in einzelnen durch Stärke ausgezeichneten Geschöpfen stärker ausgehaucht (in kräftigen Löwen oder Stieren) gedacht, und späterhin in Muth der Thiere und Menschen, noch später in Geistesgewandheit der Menschen gefunden. Jener göttliche Anhauch wurde aber auch in Laute übergehend, immer vernehmlicher. Aus den vernehmlichen Rauschen der Bäume, aus dem Geschrei der Thiere, aus dem Dampfe des rauchenden Bluts tönte eine Gottesstimme, ein Wort der Gottheit.

Dieser Gang, auf welchem der Mensch eher zu der Vorstellung eines Geistes als einer Seele, eher zu einem Begriffe von dem Göttlichen, als einem Begriffe von der Seele, die nur eine Copie von jener war, scheint schwieriger für den menschlichen Geist als er wirklich

war. *) Diese Thatsache aber wird begreiflicher, wenn man die ursprünglichen Vorstellungen von Beiden kennt, mithin weifs, dafs es nicht so abstracte metaphysische Begriffe von Gott und seinen Eigenschaften waren, wie sie etwa jezt noch manche Kinder lernen müssen. Diese Götter waren nichts weniger als Ein Körperloses, Ueberirdisches, durchaus Unsichtbaras, vielmehr mehrere fast handgreifliche, recht fühlbare Wesen.

Schriften über die Geschichte des Begriffes: Geist und Seele überhaupt.

So allgemein dieseSchriften scheinen, so hielten sie sich doch gemeiniglich noch zu sehr an das Gegebene.

Christoph Meiners Grundrifs der Geschichte aller Religionen. 1785. 8. Zweite Aufl. 1787. — C. 21. §. 6. Anm. a) S. 184. u. S. 51.

Christoph Meiners Abhandlung von den Meinungen der Völker über die Seelen der Thiere, im Gött. hist. Mag. III. 2.

Christoph Gottfried Bardili stufenweise Ent-

*) Wenn Vierthaler in seiner philos. Geschichte der Menschen etc. Th. II. S. 13. schrieb: „Vielen rohen Völkern fehlte es an einem Worte, um Gott damit zu bezeichnen, an einem für Seele aber nicht," so hebt er dies dadurch S. 20. selbst auf, wo er sagt: Der Glaube an Geister sey so allgemein, dafs selbst Völker, die gar keinen Begriff von einem Gott hätten, doch (?) eine Fortdauer der Seele annehmen. Dieser Schlufs auf einen Geist war sogar die leichteste, ja bequemste Schlufsart. Sie schnitt auf einmal alle weitern Untersuchungen ab.

wiklung der Begriffe von einem Geiste, von der Gottheit und der menschlichen Seele. In dessen Epochen der vorzüglichsten philosophischen Begriffe. Th. 1. Halle, 1788. 8. S. 1. f. Das erste bessere. Hiermit ist zu vergl.

Dessen Abhandlung über den Ursprung der Begriffe von Unsterblichkeit und Seelenwanderung, in d. N. Berlin. Monatschr. 1792. Febr.

Dessen Mythische Vorstellungen von Seele und Geist in Beziehung auf die nachmaligen philos. Begriffe von denselben. — In Hauff's Philologie, eine Zeitschrift 1803. St. 1. S. 111—125. N. 5. Diese Abhandlung machte mit Recht auf Einiges aufmerksam, was sich aus der griechischen Fabelzeit für spätere philosophische Vorstellungen der Seelenlehre ziehen lasse; dennoch ist sie dürftig und verbreitet sich zu viel über den Zustand nach dem Tode.

Schelling über psychologische Mythen — in seiner Abhandlung über die Mythen der ältesten Welt. S. 54. f. In Paulus Memorabilien 1 St. 1793.

Unter die Begriffe der Wilden von der Seele, in Vierthaler's Philos. Gesch. der Menschen etc. 1794. II. Bd. S. 12—17.

Christian Wilh. Flügge Skizze einer Geschichte der psychologischen Idee oder der Idee eines Geistes. — In dessen Geschichte des Glaubens an Unsterblichkeit 1794. Th. 1. Abschn. 2.

Genetische Bedeutungen des Wortes Geist mit ihrer Anwendung von J. G. Herder, in dessen christl. Schriften. 1798. 4. Samml. (vom Geist des

Christenthums) Abschnitt 3. S. 38—71. Vgl. über dessen Personification. S. 277. f. und Geist der Ebräischen Poesie 1782. S. 201. f. Zerstreute Blätter Th. 2. S. 290.

Ueber Offenbarung und Mythologie. Berl. 1799. S. 50. 58.

(Beyer) Paläphatus der jüngere. 2. Heft: über die wahre Bedeutung der Ausdrücke: Geist, Geist Gottes, heiliger Geist etc. Leipz. 1799. 8.

Von den Meinungen und Begriffen der wilden und fremden Völker über des Menschen Seele. In Ernst Simon's Geschichte des Glaubens älterer und neuerer nicht-christl. Völker an eine Fortdauer der Seele nach dem Tode, an Gespenster etc. Heilbronn, 1803. gr. 8. C. 1. S. 7—24. (Compilation, welche noch ihre Verarbeitung erwartet).

Leicht war der weitere Fortgang von dem Beweglichen und Athmenden zu dem — Lebendigen. Dieses ist nie belebend, wohl aber ein Belebtes und daher Lebendiges. Erst beleben die Götter, nachher das nährende, conservirende Blut. Wie und weil die Götter hauchen, schloſs man, so leben sie auch, oder — vielmehr nach dem noch früheren Schlusse: Was in der Natur starr und unbeweglich, kalt und athemlos ist, das ist todt. Nicht der erste Tod machte so grossen Eindruk bei dem ursprünglichen fühl- und gedankenlosen Menschen, als man zuweilen annimmt. Den ersten Todten hätte er schwerlich für todt gehalten, eben daher auch nicht begraben und nicht genauer beachtet.

Der Todte war bewegungslos, das Sterben ein Aushauchen. Dies schloſs man aus dem dampfenden Blute.*) Der göttliche Hauch und Athem ward also nun zugleich thierischer Lebensathem durch einen Schluſs der Analogie. Nur war dieses Lebensprincip noch lange nicht Lebens-Kraft, oder Grund-Ursache des Lebens, sondern ein lebendiger Körper. Die Götter wurden aber dann nicht nur zu Lebendigen, sondern zugleich zu Belebenden, d. i. nicht sowohl zu Urhebern, als Mittheilern des Lebens und eben so auch zu Entseelenden, d. i. Festmachenden, Unbeweglichkeit Mittheilenden, und endlich zu Entführern und Zerreissern. Bald heissen die Götterkörper länger lebend, d. i. unverwüstlicher; jedoch ist ihr relativ langes Leben noch unbestimmt und sie vielmehr nur ausdauernder (wie manche Pflanzen und Thiere schon länger so leben als Menschen) — dann ungestört fortlebend, ewig jung, und so (der Blüthe und Schönheit des wohlgestalteten Körpers nach) unsterblich. So schloſs sich nicht blos das Ewige allmälig an das Ewige, sondern auch jede Art des Göttlichen an jede Art des Ewigen. Ob aber gleich die alte Welt noch nicht an unsre Art von Unsterblichkeit glaubte, so dichtete sie dennoch in die Natur ungleich mehr Leben als wir, die wir so prosaisch geworden sind, daſs unsre Seele beinahe bis

*) So hieſs dem Aegyptier Baieth das Lebensprincip, insofern es in einem vom Herzschlage ausgehenden Pulsschlage bestand, welchen man mit den sich vom Blute nährenden Raubthiere, dem Habicht verglich. S. Dornedden Phamenophis S. 301.

zu einem blossen Begriffe eingetroknet ist. Wie nun noch jezt das Kind da, wo sich etwas regt, auch etwas Lebendiges ahndet, so jeder ungebildet bleibende Mensch; ja in dem Lebendigen begann schon eine Ahndung von einem minder flüchtigen und veränderlichen Seyn, daher die Götter als die Unsterblichen schon eine sichrere Existenz haben. Auch ist das Lebendige schon minder unmittelbar sichtbar als das Bewegliche und Hauchende oder Dunstende, mithin können die Götter sich von dem Menschen schon mehr durch Unsichtbarkeit und Verbergung unterscheiden.

Auch der Mensch hat ein Lebendiges, d. i. einen Leben erhaltenden Hauch, *Nephesch Chajah*, empfangen, und zwar von den Göttern und aus ihnen, durch Anhauchen oder Anblasen des kalten Gebildes. Daher kehrt nach spätern Vorstellungen der göttliche Hauch zu Gott zurük. Noch aber ist jezt die Seele im Menschen wie im Thiere eine fremde Gabe; nur kann Mancher der Gottheit ein doppeltes, dreifaches Lebendige verdanken. Mehrere Leben können in einigen Götterlieblingen wohnen, d. i. ein längeres Leben, also auch ausdauerndere Körperstärke. Eben so mehrere lebendige hauchende Wesen in einem Menschen; woraus der Glaube mancher wilden Völker an mehrere Seelen entstand. So geben die Grönländer dem Menschen zwei Seelen, nemlich zuerst den Athem, der das Leben in dem Schlafenden erhält und den Schatten (das flüchtigere Dunstbild), der sich oft, besonders in lebhaften Träumen, schon während des Lebens, wie viel leichter im Tode, vom Körper

entfernt. Eben daher lassen die Wilden in Canada die eine Seele des Verstorbenen bei dem Leichnam bleiben (ausgenommen bei Kindern, die des Lebens gar zu wenig genossen, und in einen andern Leib einer schwangern Frau einkehren, wo sie also von vorn anfangen); die andre Seele wandert in das Land der Seelen. *) Auch die Caraiben glauben mehrere Seelen in sich zu haben und zwar in verschiedenen Theilen des Körpers (nach *de la Borde*), die erste im Herzen, welche sie mit den eignen Namen (*Gouanni* oder *Lanichi*) benennen; die zweite im Kopfe; die übrigen in allen Fugen ihres Körpers und wo nur eine Pulsader schlägt. — Daraus aber wurden freilich späterhin verschiedene Theile, und, als der Begrif von Kraft erfunden war, verschiedene Kräfte der Seele, woran jezt noch nicht zu denken. Den Uebergang kann man bei den Sinesen bemerken. Diese nehmen eine Seele mit zwei Theilen (d. i. substanziöse Bestandtheile) an. Die Eine ist die Empfindende (*Pe*), die dem Körper Leben und Empfindung gibt; die Zweite die Denkende (*Hang-Hoen*), welche die Quelle der Erkenntnifs ist. **)

Schon dies sehr früh und natürlich gedachte Wandern und Schweben der Seelen, wie der Geister und Götter, kann verrathen, 1) dafs die See-

*) S. Dav. Cranz Historie von Grönland. Barby 1765. und 2te Aufl. 1770. Th. 1. S. 257 f. und Simon im oben angeführtem Werke S. 23.

**) Simon a. a. O. S. 24.

len wie die Geister einen Körper hatten, oder wenigstens eine Art von Körper waren; 2) daſs aber doch die irdischen Körper schon von den Geistern, d. i. überirdischen Körpern etwas getrennt gedacht zu werden anfingen.

> Dies bildet die Erste Unterscheidung des Körpers von der Seele in der Trennung des gröbern und feinern Körpers, so daſs der verfeinerte Körper die Seele repräsentirte.

Die ersten Veranlassungen zu einer solchen Verfeinerung der Körper konnten theils Traumbilder theils Lufterscheinungen und besonders Nachterscheinungen, namentlich die von der Sonne, den Wolken oder dem Monde geworfenen Schatten geben. Daher Eins der ältesten Abbilder für die Seele die Schatten sind, ein Bild, welches jedoch erst in den *Umbris* der Römer näher bedeutet wurde, da die צלמות in den poetischen Schriften der Hebräer (wie Psalm 23, 4.) dicke Finsterniſs ist. Nur Einmal kommt in der spätern Odyssee (10, 495.) σκιαὶ ἀΐσσουσιν, die leicht und schnell flatternden Schatten vor.*) So liessen die von Loubere geschilderten Siamesen die abgeschiedene Seele Ausdehnung und Gestalt, wie die lebendige menschliche, flüssige und feste Theile, und gleiche Gliedmaſsen haben, und nur aus einem feinern, dem Getast und Gesicht un-

*) Vgl. Buhle Gesch. des philosophirenden menschlichen Verstandes Th. I. S. 144. Oldendorp Geschichte der Mission auf den Caraibischen Inseln S. 339. „Die Amina benennen die Seele und den Schatten mit einerlei Namen und die aus der Wazze-Nation sagten mir, daſs sie die Seele für etwas so Feines ansehen als den Schatten."

wahrnehmbaren, Stoffe geformt, jedoch mit Blut versehen seyn, das bei Verwundung sichtbar wird. Die Grönländer nehmen sie für weich und bleich, ohne Fleisch und Sehnen.

Eben diese Seelen werden auch daher als wachsend wie als physisch verbesserlich gedacht — so wie ihre Verbindung mit dem lebendigen Körper anfangs nur momentan besteht, in den sie aber eben so gut und leicht wieder zurükkehren kann, als sie ihn, zuweilen stundenweise, vorläſst. *)

Die Neger, wie die Bakier auf Java, glauben, daſs die Seele ebenfalls verstümmelt werde, wenn der Körper verstümmelt wird. Viele Sinesen wählten, als sie nach tartarischer Art ihren mogolischen Eroberern das Haupthaar scheeren sollten, lieber den Tod, weil sie fürchteten, ihre Seelen wür-

*) So erhielt Cranz auf seine Frage an die Grönländer (wenigstens bildete Herder aus dessen Geschichte von Grönland Abschn. V. VI. bereits im 2. Th. seiner Ideen zur Philos. der Gesch. der Menschheit einen „Katechism ihrer theologischen Naturlehre"): habt ihr auch eine Seele? die Antwort: „O ja. Sie kann ab- und zunehmen: unsre Angikoks können sie flicken und repariren: wenn man sie verloren hat, bringen sie sie wieder, und eine Kranke können sie mit einer frischen gesunden Seele von einem Haasen, Rennthiere, Vogel oder jungen Kinde verwechseln. Wenn wir auf eine weite Reise gegangen sind, so ist oft unsre Seele zu Hause. In der Nacht im Schlafe wandert sie aus dem Leibe: sie geht auf die Jagd, zum Tanz, zum Besuche und der Leib liegt gesund da." Hierin bemerke man die Verwechslung der Täuschungen in der starken Sehnsucht des Heimwehs und der unbegreiflichen Träume. Vgl. Simon a. a. O. S. 16. f. Anmerk. 18.

den vor ihren Vorfahren mit kahlem Haupte erscheinen und von diesen verstossen werden. So warfen Negerinnen in Matamba die Leichname ihrer verstorbenen Männer in Flüsse, um mit dem Körper die Seele zu ersäufen, von denen sie sonst beunruhigt zu werden fürchten. So war auch den nordischen Helden eigentlich nur die Eine Todesart des Ertrinkens (vielleicht als Ersticken des Athmenden und Luftigen) furchtbar. Den Wilden von Nordamerika sind (nach Le Beau) die Seelen oft entfernt auf weiten Spaziergängen. Die gröfsten Reisen sind eine Kleinigkeit für sie, und sie fliegt in der Luft, über das Meer.*) Unter den Braminen in Hindostan behauptet man, es gebe ein geheimes Gebet, Mandiram, kraft dessen man die Macht erlange, die Seele, so oft man es wünsche, vom Körper absondern und zu ihr zurükführen zu können. Bouchet erzählt darüber eine indische Sage.**) Die Schattenseele läfst der Grönländer bei seiner Annahme zweier Seelen auf Lustreisen ausgehen, während der Athem im Körper verbleibt.

Dies ist der erste Keim einer Ahndung von einer doppelten Natur, nur dafs das Veränderliche in der flüchtigen Seele liegt; dies der Keim der Ahndung von der rastlosen Thätigkeit der lebendigen Seele. Und wie leicht reiht sich hier die Wanderung aus einem Körper in den Andern an.

*) So wollte ein Wilder, dem man zur Flucht rieth, erst warten, bis seine Seele von einem angenehmen Spaziergang in ein Gehölz wieder zurükgekehrt sey. Vgl. Simon a. a. O. S. 18.

**) S. Simon a. a. O. S. 20 und 21.

Alles, was Bewegung, Athem und Leben hatte, wurde als einartig betrachtet. Daher hatten nun Thiere und Menschen und Götter, ja selbst Pflanzen lange, wo nicht ganz einerlei, doch gleichartige Eigenschaften, und daher wurden die ersten Ausdrücke für die innern Bewegungen oder für die Seele von Allem fast ohne Unterschied gebraucht. Man konnte um so eher Vieles beseelen, je mehr Extension und intensive Leerheit dieser Begrif der Seele, wie jeder Ursprüngliche enthielt.

So aber geriethen die Menschen auch früh durch ihre Phantasie über die Erfahrung. In der Kindheit schwärmt der Mensch nicht blos in der Sinnenwelt, sondern auch über sie hinaus und ist bei sich selbst ein Fremdling. In die Natur legt er eine Menge Seelen, leiht ihr tausend Herzen und Mitgefühle, welche er sich selbst nicht zutraut, und noch mehr gewaltige Triebe als zartere Gefühle. „Wie Menschen ohne Herz am liebsten den Anstrich der Empfindsamkeit annehmen, so sehen Leute ohne Geist die meisten Geister.“ — Daher war die erste Psychologie gleichsam eine Psychotheologie, und eben daher schon einigermassen ihrem eignen Materialismus entgegen wirkend.

Leben kann der ungebildete Mensch nicht leicht von Empfinden trennen, und so wird das Lebendige zugleich Ursache der Empfindung (nemlich in dem alten weiten Sinne des Wortes für Gemüthsbewegung jeder Art überhaupt), oder über-

haupt der Sinn. Dies macht den dritten Seelenbegrif aus, der ebenfalls von den Eigenschaften der personificirten Geister entlehnt ist. Der Mensch kann riechen und gab daher der Seele eine Ahndung des Duftens (רֵיחַ von רוּחַ Hiob 14, 9.); Er kann sogar sehen und daher ist seine Seele auch Sinn (von Se). Dies konnte sie anfangs aber freilich nur dadurch seyn, daſs sie, wie die Körper der Geister, Nasen und Augen hatte. — An diese rohste Wahrnehmung schloſs sich bald eine innigere, tiefere, — ein eigentlich inneres Finden (Empfinden), nemlich das Fühlen. Doch dies war zuerst auch nur das stärkste und sinnlichste; erst Fühlen des Schmerzes, dann der Lust. Da wurde die Seele geschlagen, gepreſst, bis zur Erstickung zusammengezogen; das Herz wurde versteinert, aber bald auch erquikt, gelabt und erweicht, wie ein Körper. An jene Bemerkung von dem, was nicht sowohl die Seele fähig ist, als vielmehr erst nur was sie erfahren muſs, knüpfen sich besonders die lebendigsten und heftigsten Gefühle, die wir bald als Triebe, bald als Affecten bezeichnen. Daher die Gier des Hungers und Durstes mit dem Affect des Zorns und der Rache, die Gier und der Affect der sinnlichen Liebe und des starken Muths, daher die Bemerkung des Gemüths. Wie die Empfindung nach Aussen hinwies, so auch diese lezten Arten des Gefühls und Triebes; denn nur das extensive Wirken der Seele bemerkte man zuerst, ehe man das intensive gewahr ward.

Indem dies Gefühl etwas ruhiger wird, wird es auch sprechender in abgesezteren Tönen, in

Worten und nicht mehr blos in wilden oder heroischen Handlungen. Die erste Menschensprache war die Gebehrde, und die Bewegung der Lippen; das erste Menschenwort lag in einem flüchtigen Hauche des Mundes. Die ersten articulirten Menschentöne aber waren der Ausdruk, der Naturlaut der Empfindung, ihr gänzlich angemessen. Von hier an datirt sich das erste Verständigen eigner Bewegungen an Andre. Die Wenigen, welche ihre lebhaften Gefühle endlich wirklich ergreifender aussprechen, d. i. nicht mehr ausschreien, sondern aussingen können; welche mit hinreissendem Feuer erzählen oder Thaten bis zur Bewunderung erheben können, diese haben nun auch Dichtergeist. Doch hier erhielt die Seele nicht Dichtungsvermögen, nicht Phantasie, ein Vermögen, welches als Vermögen spät, und später noch als freies erkannt wurde, welches selbst Philosophen noch lange fremd blieb, und kaum vom dichterischen Platon für etwas Anderes als eine unbegreifliche Vorspiegelung im Zauberlichte gehalten wurde, — sondern einen oft plözlich ankommenden Dicht-Geist, d. i. Göttergabe. Die Dichter waren Be-geisterte; denn anfangs lag in dem Dichten, d. i. in dem Herzbewegenden, Mutherweckenden Gesange noch etwas so Ausdruksvolles und Eindrukreiches, überdies aber auch etwas so plözlich, und so überraschend Erscheinendes, endlich etwas so Schöpferisches, so Phantasie und Wärme Gebendes, daſs man das, was man noch jezt für ein Product des glüklichen Zufalls, des glüklichen Talents hält, als Ausserordentliches, ja Wunderbares, mithin ganz eigentlich Geistiges und Göttliches

erkannte. Dies war nun der erste Geist, den die Seele erhielt — und dies die zweite Art von Inspiration, mehr eine Eingeistung als Begeisterung.

Das physische Anstürmen und Eingiessen, das thierische Anhauchen mit bezaubernder Kraft war die erste Art von Inspiration (s. Oben) Ihre Frucht war physische Stärkung und Schwächung, körperliche Verschönerung, Beflügelung oder organische Belebung und Erschlaffung. Diese zweite Art aber macht Weckung und Aufregung eines innern höhern und geistigern Lebens aus; Bewegung, Umwendung, Erschütterung und Ermuthigung des Gemüths, besonders Belebung der Empfindungen, Gefühle und Affecten. Jezt ist die Mittheilungsart der Gottheit zwar auch noch wunderbar, doch nicht immer blos unmittelbare Beihülfe der Gottheit, sondern zuweilen auch schon mittelbare; denn die Gottheit kann jezt nicht mehr nur Leibes- sondern auch Seelenbedürfnifs heissen, ihre Zusprache eine Stärkung für sein Innres, sein Herz. Die Naturerscheinungen erhalten jezt eine höhere Bedeutung; der Bliz wird dem Menschen anfeuernd für sein Innres, nicht mehr schreckend. Der Glaube an Vorbedeutungen und Ahndungen hebt sich jezt aus seiner Brust. — In den homerischen Göttern stellten sich noch eben sowohl Gefühllosigkeit als erhöhte Gefühle, und zwar angenehme und unangenehme, Schmerz und Furcht eben so wohl dar, als Muth, Unerschrockenheit und Dreustigkeit, im Handeln wie im Sprechen.

Das erhöhte Gefühl und die hellere Sehkraft des Gemüths wurden also zwar bemerkt, aber nicht für ein natürliches Vermögen erklärt, sondern für eine übernatürliche Wunderkraft, für eine Göttergabe, weil sie unwillkührlich entstanden und ihr Ursprung im Innern unbegreiflich blieb. Dies um so mehr, da eine solche genialische Anwandlung als blosse Anwandlung gar keine Eigenschaft eines Menschen zu seyn schien, sondern etwas Vorübergehendes. Noch weniger konnte es aber als Eigenthum der menschlichen Natur erscheinen, da nicht alle Menschen so erhoben wurden, sondern nur Einzelne, die man daher als Lieblinge der Götter betrachtete; ob man gleich jezt noch so gerecht war, solche Gaben nicht schon den Neugebornen, sondern erst denen mitzutheilen, welche sie durch Entwiklung ihres Körpers vertragen, oder durch ihre Handlungen, durch ihre ausdrükliche Bitten verdienen konnten. Man hatte ferner nicht Unrecht, wenn man solche ungewöhnliche Gemüthserscheinungen für ein Ausserordentliches hielt. Nur wagte man einen Machtspruch, indem die ausserordentlichen Erscheinungen zugleich für Uebernatürliche, d. i. für Wunder erklärt und mithin eine übersinnliche Erfahrung für möglich geachtet wurde. Dennoch sind auch hier die Alten eher zu entschuldigen, als die Neuern, welche Genie's geboren werden lassen. Die Alten nemlich mufste es in der That befremden, aus einem vorher gemeinen und schüchternen Menschen, oder aus einem solchen, den man wenigstens dafür hielt, plözlich einen ganz andern Geist als den seinen sprechen zu hören,

und ihn so ganz eigentlich ausser sich versezt zu sehen.

Wirklich gab es auch auf dieser Bildungsstufe leichter und auch mehr Einfälle, wie wir jezt die Eingebungen nennen, als auf höhern Stufen. Leichter; denn die Menschen thaten schon Wunder, weil sie an Wunder glaubten, und sie waren Schöpfer, da sie die Unendlichkeit der Strebekraft in der Phantasie ahndeten. Mehr; denn sie konnten viel finden und entdecken, indeſs die Späteren mehr suchen und erfinden müssen. Der Reiz der Neuheit, die gesunde Kraftfülle, das höhere Vertrauen zu einem Gottes-Walten in ihnen, was konnte es nicht bewirken! Ja durch das leisere Achten auf die Regungen des Göttlichen, durch die Belauschung des Genius faſsten sie rascher seine Flügel, so wie sie allmälig den innern Sinn, die ruhige Umsicht und Vorsicht schärfer lernten.

Auch war dieser Glaube zur Zeit seiner Entstehung weniger für die Würde des Menschen schädlich, vielmehr hob er sogar den bisher oft noch unter das Thier herabgewürdigten Menschen zu einer Art von Halbgott, zu einem Heros, zu einem heiligen Werkzeug des Göttlichen und Gottes-Vertrauten. Dies muſste aber zugleich das Selbstvertrauen in dem Begeisterten nähren, ja es muſste neue Kräfte wecken und um so mehr entbinden, da man gegen solche Barden und Propheten die tiefste Ehrfurcht oder eine zartere Schonung hegte. Dieser Glaube war endlich auch ein Schritt näher zu der Ahndung von einem bleibenderen Ewigen, oder von einen haftendern Göttlichen an und in dem Menschen, mithin von einer Dop-

pel-Natur. Man fühlte Etwas als sein Werk (z. B. den Hunger) und alles als göttliches Wirken, doch dieses Göttliche immer in sich, in dem raschern Antreiben des innern Triebs. Das erste Göttliche war äussere, sinnliche Stärke; das zweite innere Stärke, starke Empfindung. Das erste begründete eine physische, das zweite eine pathologische Verwandtschaft; das erste einen kräftigen, grossen Körper, das zweite einen schnellen, hohen Sinn.

Geist der ältern poetischen Psychologie.

Eine eigentliche Psychologie im spätern logisch-systematischen Sinne konnte freilich die älteste kindliche Poesie nicht seyn und Heil ihr! dafs sie es nicht war. Sie wäre (wie schon Herder über Ebrä. Poesie I, 213. richtig ahndete) ewig ein Labyrinth von todten und leeren Sazzungen geblieben. Es war mehr etwas Praktisches als etwas Theoretisches, mehr eine religiöse Psychagogie als eine empirische Psychologie, mehr Seelenleitung und Seelenerhebung als Seelenkunde. An die Wirklichkeit höherer Thatsachen, als der Mensch mit seinem Körper bewirken konnte (denn nur dies war anfangs der hauchende Mensch), glaubte der grosse Haufe leicht und innig. Allein auch das aufgeregte stärkere oder zartere Gefühl des Dichters selbst überredete sich von der Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit derselben desto zuversichtlicher, je mehr er ihnen verdankte,

und je voller er sich in dem Zustande seiner wilden oder wenigstens kühnen Begeisterung und im Schwunge der Selbsterhebung nur als ein Werkzeug eines leitenden höhern Genius oder einer Muse betrachtete und beurtheilte.

In der Mythologie der Völker verräth sich nicht nur eine reiche, sondern auch eine reine Menschenkunde. Ja ihre Dichter schöpften aus ihrem Innern sogar allmälich die erste Geschichte des Menschen, da ihre Bilder zu reellen äussern Thatsachen übergingen und sich als Sage immer mehr verewigten. Die Dichter waren die ersten Interpreten der Gottheit, aber auch der Menschheit. Ihre Menschenkenntniſs war mehr Seelenkunde als Menschenkunde und zu jener führten sie nicht sowohl ihre vielen Reisen, nicht ihre Kenntniſs früherer Menschenthaten, als vielmehr ihr innerer göttlicher Ruf durch die Gottheit, und ihr eignes Streben das Göttliche sich immer näher zu bringen, durch Vermenschlichung der Götter, denen sie die ganze Stärke liehen, die in ihrer Zeit geachtet ward und so auch durch Vergöttlichung der Menschen zu Heroen. Dies bewährt sich vorzüglich an den freien Griechen. Darf man richtig von einer mythischen Religions-Dogmatik sprechen, so war in den Vorstellungen von den Eigenschaften und Wirkungsarten der Götter sogar eine reinere Seelenkunde enthalten, als in mancher spätern. Schon das gesunde Gefühl eines zwar zart, doch auch kräftig fühlenden Dichters lieſs ihn das Menschliche leiser errathen und reiner treffen. Die Götter selbst repräsentirten nur den Adel der

Menschheit. Das Uebermenschliche war es aber, was der bisher blos körperlich gedachten Menschennatur erst den Inbegrif eines Ganzen durch die Hinzufügung von etwas Uebermenschlichem zu dem gemeinen und rohen Menschlichen gab. Es folgten selbst die Götter einer ehrwürdigen Nothwendigkeit und einem höhern Geschicke, wie der Mensch von etwas höhern gezogen und erzogen wurde.

Ein vierter Seelenbegrif entstand und konnte erst dann entstehen, wann das frühere Träumen und das spätere Dichten übergegangen war oder überging — in ein inneres Sinnen, d. i. in ein ruhigeres Betrachten und bedachtsameres Erwägen der Erscheinungen, wodurch das äusserlich Wahrnehmbare auch innerlich vernehmlicher wird. Daher ist nun des Menschen Seele auch im Stande, zu sinnen und zu vernehmen, — d. i. Scharfsinn der Gewandheit und Verstand des Erfahrnen vermittelst einer geschikten Fertigkeit im Erinnern und bei mehr ruhiger Muse zu zeigen. So entfaltet sich die Besonnenheit und die eigentliche Gegenwart des Geistes. Mit den sich erweiternden Bedürfnissen vervielfältigten sich die Leiden und zwar jezt mehr innere Leiden, die zum Theil Folgen der Leidenschaften waren. Hier gilt die Regel, dafs der Mensch sich erst innerlich schwach fühlen und anerkennen mufste, bevor er sich allmälig auch innerlich stark fühlen und glauben konnte. So wird sich das Weib

zuerst seiner inneren Ueberlegenheit bewufst, wie Weiberlist (auch nach der Sage) älter ist als Männerklugheit.

Aber eben jezt mehrten sich auch die Erfahrungen und ganz besonders unter den Aeltern, welche Jäger gewesen waren, und, da sie es zum Theil nicht mehr seyn konnten, in den Zustand der Hirten übergingen. Die Vorrechte der Patriarchalität, und die Vorzüge der Familienhäupter fanden hierin ihren Ursprung. Theils waren Jene reicher an Thatsachen, theils zu Grundsäzzen geeigneter geworden. Jenes gab die erste Geschichte und Ueberlieferungen (zuerst ohne Schrift und darum freilich oft desto entstellender und wunderbarer, dennoch freier bearbeitet als die spätere Geschichte); dieses führte dem ruhigen und besonnenern Gemüthe weise Aussprüche, Ahndungen des Vatersegens und Erfahrungsmaximen zu, so dafs jezt schon Regeln geahndet wurden. Eben daher beginnt nun auch mehr Betrachtung eines, wo nicht ganz allgemeinen, doch herkömmlichen Ganzen in den Ereignissen, daher eine Aufmerksamkeit auf den Weg der Natur, von dem nun die Abweichungen deutlicher bemerkt werden. Daher findet man nun erst allmählich den ersten Begrif von Wunder, nicht als etwas Uebernatürliches, sondern nur Ueberirdisches, Geheimes, Un-sinnliches und Unbegreifliches. Nur waren freilich ihre Beobachtungen, so einfach sie auch waren, doch noch nicht rein, d. i. nicht frei von Schlüssen und früh eingesogenen abergläubischen Vor-urtheilen. Je wunderbarer und mächtiger die Gottheit wird, de-

sto erhabener erscheint sie über gemeine Götter andrer Art; desto verständiger aber auch, ja zuweilen sogar auch besser in unserm Sinne der Mensch. Nur wurde der Verstand desselben nicht für ein theoretisches Vermögen genommen, sondern mehr für eine praktische Fertigkeit der Ueberlegung, Klugheit, Beurtheilung und des Rathes, also für Verständigkeit und Besonnenheit. Jezt wurde der Mensch erst in seinem Handeln gewisser. Doch eben daher ward dieser Verstand jezt auch mehr als Eigenschaft des Menschen, zum Theil sogar als Selbsterworbenes betrachtet, und der Mensch existirt jezt nicht mehr blos in Andern, sondern auch in sich selbst. Jezt spricht er von seinem Geiste; jezt nährt er in ihr Sinn für Eigenthum, als etwas Bleibenderes.

Zudem bildete sich in dem Hirten mehr Sinn für Beharrliches, neben seiner ruhigern Besonnenheit. Ihn belebte ein Geist der Erhaltung *), der sich auch über die Thiere erstrekte. Die Bezähmung der schwächern Thiere lehrte sie menschlicher behandeln, schärfer beobachten und so wurde der Mensch eben dadurch mehr entthiert, mehr vermenschlicht. Das Bewufstseyn, sich die Thiere unterworfen zu haben, mufste das Selbstgefühl des Menschen erhöhen. Der Ahnenstolz, welcher einen Glauben an das Göttliche und den alten Menschen, und neuen Glauben an

*) Man vergl. Geschichte der Menschheit am gehörig. Orte.

seine Verwandtschaft mit ihnen in sich schliefst, wirkt nun bestimmend ein. Die Freiheitsliebe des umherziehenden Nomaden schüzt denselben anfangs noch vor weichlicher Selbstbetäubung. Durch sich lernt er Andere verstehen, wozu die Bemerkung des sichtbaren pathognomischen Ausdruks besonders stärkerer Gemüthsbewegungen nicht wenig half. — Die Bemächtigung, welcher der Mensch über die Thiere gewonnen, führte ihn auch bald zur Abrichtung derselben, mithin auch zum ersten ruhigern Thierstudium. Zugleich mufste sich aber jezt auch das Menschengefühl stärker anregen, theils in der gegen die äussere parallelgehende innre Unterordnung der Thierheit unter die Menschheit, theils in der Sympathie; so wie der häuslicher gewordene Mensch seine Verwandtschaft mit Menschen, wenn auch zunächst nur seiner Familie, jezt inniger fühlen und bei vermehrter äusserer Ruhe und Gemächlichkeit weit tiefer fühlen lernen mufste, je mehr neue Gefühle er jezt erfuhr. Daher finden wir hier schon zartere Rüksicht auf alle Schwache, wie auf Alte, Frauen, Kinder, sogar Fremde. — Mit der Beschränkung roher Begierden wurde jezt das Herz erweitert; mit der Beschränkung des Selbsterhaltungstriebes der Geselligkeitstrieb verbunden und die wechselseitige Mittheilung bei mehrerer Gelegenheit zum Umgange befördert. Es entwickelt sich die Anlage zur Weltkenntnifs und Welteroberung. Der Glaube an Offenbarung durch Träume dauert fort, erhält aber die Selbstbeobachtung wach, wie der an Omina zur Natur führt. Die Inspiration ist jezt mittelbarer und geht von Geist auf Geist.

Durch den Ackerbau wurden die Fortschritte der Humanisation beschleunigt, indem er die Neigungen des Menschen fixirt, ihn mehr zum Bewufstseyn der Vorzüge des Lebens führt, und zugleich eine anhaltendere Thätigkeit und Festigkeit des Charakters begründet. Dies und die gestiegene Gemächlichkeit hat zugleich den Beobachtungsgeist erweitert und erleichtert; allein auch die höhere Reflexion und Wifsbegierde gewekt und gereizt. Nun lernt man besonders die äussere Natur mehr in ihrer Regelmäfsigkeit belauschen. Doch ist der eigentliche Menschenwerth eben so wenig als bei heutigen Republiken geachtet, wo die Sclaven noch als Thiere fortbehandelt werden.

Indefs drang diese Ungleichheit der Menschen in Ständen auch Bemerkungen über die Verschiedenheit gewisser Kasten auf, wären es anfangs nur mehr äussere Eigenthümlichkeiten gewesen, die man beobachtete. Die eingeführten Gesezze führten noch mehr hin zu der Bemerkung eine Nothwendigkeit nicht allein ausser dem Menschen (im Schiksale und der Götterwillkühr) sondern auch in Menschen, wenigstens in ihren unmittelbaren Stellvertretern, den Volksobern. Bald bemerkte man auf diesem Wege die Eigenheiten, besonders zufällige schwache oder gefährliche einzelner Stände, Alter, Lebensarten und Geschlechter, wie der Familien und Stämme in demselben Volke.

Mit der Beschränkung der Phantasie ward der Verstand thätiger und ernster, doch auch der

Charakter nicht selten verschlossener, raffinirter, listiger und schwankender.

Mit der Verzärtelung der Körper erhielt das Gefühl mehr Aufregung, und durch dieses auch die Phantasie und der Geist. Die Priester, welche Kranke behandelten, konnten jezt eine Menge auffallende psychologische und anthropologische Beobachtungen sammeln. Auch der Handel förderte zwar die Kenntnifs der menschlichen Schwächen und der Gewandheit des Speculationsgeistes, er lehrte ein abgemefsnes Betragen, die Gewinnsucht und den Betrug bemerken; nur aber wurden die Menschen noch getrennter durch Reichthum wie durch Vorurtheile, und die Menschlichkeit fand darin keine hohe und sonderliche Begünstigung. Das Weib kann dann einzig noch Menschlichkeit erhalten und Menschen verbunden zusammenhalten.

Die technische Welt der Handwerker allein vermochte, wie noch jezt, mehr Beobachtungsgeist zu entwickeln als die ganze Denkerwelt. Es erhält nemlich die technische Thätigkeit den schlichten Gemeinsinn, welcher für praktische Lebenszwecke wirkt, und sie ist der Wirklichkeit des Scheins näher als der Idealität des Seyns. Die Technik führte aber auch bald zur Philosophie, wie die Praxis zur Theorie. — Und so ward Special-Seelenkunde bedacht und vorbereitet.

Ein fünfter Seelenbegrif erhob sich über die Gabe der Verständigkeit zu dem feinsinnigen

Denkgeiste in der Periode der Verfeinerung der Menschheit. Diesen höhern Begrif konnten nur die wenigern Menschen finden, welche ihn selbs durch ihren theoretischen Vernunftgebrauch ausdrükten. Sie brachten in die mannichfaltigen Erscheinungen zuerst eine mehr oder minder systematische Einheit, sie versezten die Götter als Ein Göttliches in die Natur, die ein Weltsystem galt, und sublimirten so auch die Seele des Menschen. Allmälich erhielten alle Substanzen und so auch die Seele als Substanz innere Macht, d. i. Kraft oder Naturvermögen, obschon früherhin mehr aus einseitiger Erfahrung erdichtet und ohne Noth vermehrt, als aus allseitigen Erfahrungen erschlossen. Jezt also trat Bildung einer psychologischen Kunstsprache ein. Jezt wurde der Mensch aus dem Leben in die Schule, aus der Wirklichkeit in die Möglichkeit geführt, und so ward die erste Universalpsychologie mit Gesezzen zu Stande gebracht. So gelangte man zur ersten Philosophie, allein in der Entreißsung von sinnlichen Bedürfnissen, welche sie voraussezte, ward das Subject dennoch nicht so rein beobachtet, als es zu wünschen war. Der Mensch fand also erst spät eine Seele und zunächst nur ausser sich in andern Wesen, später seine Seele und dabei erst nur als etwas Fremdes, Geborgtes oder (wie er spät seine starke Seite und etwas Andres ausser seinem Fleische in sich und ausser seinen schwachem Körper, der sein erstes Ich war, entdekte) als ein äusserlich fertig Hineingesenktes, frei Geschenktes. Noch später fand er sich und zwar erst in Andern und durch Andere; am spätesten endlich gelangte er zu dem

(rei-

(reinen), in so fern dieser nicht nur vom Thiere unterschieden, sondern auch über dasselbe merklich erhaben war, und zu der Natur als einem Ganzen.

Diese Seele aber lernte er eher nach Theilen (an und in seinem Körper), als nach Kräften (welche früher alle zusammenflossen), eher in ihrer substanziösen als in ihrer immateriellen Beschaffenheit kennen. Er bemerkte sie eher in physischen Kraftäusserungen als in moralischen Thätigkeiten.

„Gerade das Streben des Geistes nach unabhängiger Existenz, die sich von der Herrschaft des Objects loszureissen sucht, mufste dem Verstande immer mehr die Oberhand über die Phantasie gewähren. Die freie Richtung der Phantasie zerfiel immer in mehrere Reflexionen und der Geist gewann dadurch mehr Cohärenz in sich, eine selbstständige Subjectivität. So wurde die ursprüngliche Einheit der Welt-Anschauung in Beobachtungen gespalten und zu Begriffen skeletirt, bis der Verstand Natur und Geist todt analysirt hatte *).“

Jezt wurde der Denkgeist entweder ein Grübelgeist. Daher mufste sich sogleich die Menschenkenntnifs zu einer Philosophie über die Seele, d. i. über ein hypothetisch, doch dogmatisch angenommenes, Substrat, werden; daher ward die erste Seelenlehre zur Meta-physik; daher endlich hat sie sich darin bis auf die neusten Zeiten erhalten und wurde, auch getrennt, doch unter je-

*) Carl Schmieders Geognosie. Leipzig 1802.

nem allgemeinen Titel vorgetragen. Oder der Denkgeist ging über in den logischen Verstand. Dadurch wurde Alles vermittelst einer mehr oder minder methodischen Analyse zergliedert, und zwar anfangs sogar die künstlich gemachten Begriffe selbst, z. B. eine Menschenlehre in blosse (aus dem Scheine, nicht aus dem Geiste der Erfahrung geschöpfte) Körperlehre und in (aus Speculation behauptete) Seelenlehre, (Casmann) — so ein reiner Geist, der dem Körper nun schärfer entgegengesezt werden konnte (Cartes). Eben so eine empirische und eine rationale Psychologie, welches aber nur eine Unterscheidung der systematischen Schulform, nicht eines verschiedenen philosophischen Standpuncts war (Wolf). Hier aber scheiden sich, Parteien in Realisten und Idealisten, Materialisten und Spiritualisten.

Unter solchen Speculationen war es kein Wunder, wenn der Psycholog jezt an tieferem Blicke in den Menschen, wie er ist, oft von dem feinern und gewandtern Weltmann, ja selbst von dem gemeinen Techniker an Erfahrung zuweilen übertroffen wurde, und wenn alle diese Männer wieder an reiner Auffassung des Menschen den unverdorbenen und unverschrobenen Weibern, deren Tact sie hier gewifs oft besser leitete als das System ihrer Männer, nachstanden. Die Kenntnifs des menschlichen Herzens wenigstens und der schwachen Seiten der Männer lernten diese tiefer fühlen, als die Männer, welche die schwachen Seiten der Frauen, da sie in diesen nur immer den Wiederschein ihres eignen Selbst erblicken mochten.

Hier gingen die Menschen am weitesten aus einander und es zeigen sich Entzweiungen selbst unter den Menschenarten. Geschlechter und Alter und Temperamente werden zu Parteien und mit Parteigeiste betrachtet und beurtheilt.

Ein sechster Seelenbegrif endlich ward die Idee einer alle einzelnen Kräfte zu einem Ganzen vereinenden selbstthätigen und allwirksamen Vernunft und Freiheit, als des tiefsten Charakters der Menschheit. Hier finden wir Concentrirung der niedern thierischen Kräfte in die höchsten menschliche Vernunft.

Von nun an umfaſste man nicht blos den allgemeinsten Charakter der Menschheit, sondern auch die Universalität der Naturanlage und Naturbestimmung des Menschen in Wechselwirkung mit der Individualität des Menschen. So dringt man nun in die sittliche Natur des Menschen mit der tiefsten Selbstkenntniſs ein.

Die Erkenntniſsquelle der Naturlehre des Menschen wird mit Kritik erwogen, das Erkennbare von dem Unbegreiflichen gesondert, und so eine reine Erfahrung constituirt.

Die Wissenschaft sieht zugleich auf das Eine und auf das Ganze. Auf das Eine sieht sie; denn das Getrennte, seyen es Begriffe, oder Kräfte, oder Menschenclassen (z. B. Geschlechter), werden durch eine besonnene Synthesis vereint gedacht. Ihr Blik ruht auf dem Ganzen; dann construirt die Wis-

senschaft Natur und Freiheit, Reales und Ideales, Körperlehre und Seelenlehre nicht sowohl in Eine Anthropologie als in Eine Anthroponomie. — Eben diese sezt sie aber in das reinste Verhältniſs mit der Idee der Philosophie überhaupt und der Naturphilosophie insbesondere. Von nun an unterstüzzen alle philosophische Wissenschaften in ihrer Vollendung sich wechselseitig und vollenden sich mit und durch einander. Die Eine bestimmt und schüzt das Verfahren des Psychologen (Analytik), die Andre gibt ihm ein hohes Ziel und seine höchste Bedeutung (Moral), die Dritte ertheilt seinen Ansichten Totalität und volle Wahrheit (Naturphilosophie). Von nun an wird die gemeine Erfahrungs-Routine und die feine Weltkenntniſs geläutert und aufgelöst in die reinste Auffassung des Ursprünglichen oder Göttlichen des Menschen, von dem der Mensch überhaupt unwillkührlich ausgeht, und zu dem ein Mensch insbesondere (als originelles Individuum) frei zurükkehrt.

Der Geist der Erklärung ist nun pragmatisch teleologisch und findet seinen Grund in der Vergleichung der Ursprünglichen Anlage mit der gesezmäſsig gegebenen Naturbestimmung.

Diese bisherige Universalgeschichte der Seelenkenntniſs schloſs sich vorzüglich an die Grundbegriffe von Seele an. Desto verständlicher wird nun eine zweite kürzere universalhistorische Uebersicht der charakteristischen Haupt-

ansichten seyn, mit denen man den Menschen auffaſste.

Erste Epoche.

Das Erste ist eine allgemeine und blinde Verschmelzung des Menschen mit dem niedern und höhern Lebendigen, d. i. mit den Thieren und den Göttern, — mit einer Naturanschauung und einem realen Glauben an das Lebendige. Hier flieſst das Subject und das Object des Menschen zusammen. Hier ist der Mensch für die Beobachtung noch nicht da.

Zweite Epoche.

Es folgt die erste Unterscheidung eines Subjects, als eines von einem Objectiven Belebten, Lebendigen, doch eben darum Leidenden und Modificabeln, aber nicht durchaus Perfectibeln. Hier ist das erste Subject ein Aeusseres mit Eigenschaften, auch vorübergehender Art; daher Sterblichkeit oder Vergänglichkeit des Subjects. Der Mensch fühlt sich als Körper. Daher müſste Körperlehre älter als Seelenlehre, die materialistische Seelenlehre älter als die idealistische seyn. Hier finden sie die erste Verschiedenheit der Menschen, nemlich die spätere und zufällige Auszeichnung der stärker Belebten, der mächtiger Unterstüzten, Begeisterten. Hier erscheint zwar der Mensch dem Beobachter, aber noch ohnmächtig.

Dritte Epoche.

Zweite Unterscheidung eines Subjects, als ei-

nes Innern, wenn auch zunächst nur als ein physisch Inwendiges mit Kräften, auch dauernder Art (daher Unsterblichkeit), im Gegensaz gegen ein Aeusseres an dem Innern, also — einer Seele von dem Körper. — Hier steht die Seelenlehre der Körperlehre entgegen. Hier finden wir die zweite Verschiedenheit der Menschen, nemlich die mehr oder minder ursprüngliche und nothwendige Absonderung aller Menschen durch verschiedene Kräfte und Naturgaben. Hier wird der Mensch zwar reich an eignen Kräften, doch nicht an lebendigen, sondern nur an überlieferten, und mehr oder minder todten oder wenigstens blinden. Diese Psychologie ist zuerst eine spiritualistische Metaphysik, eine Pneumatologie ohne Untersuchung der Erkenntnifsquelle und der Erkenntnifsgränze; nachher eine empirische Psychologie, eine sogenannte Erfahrungsseelenlehre, doch ohne gehörigen und geprüften Antheil der Reflexion, ohne Bestimmung über die Wechselwirkung zwischen Seele und Leib. Hier wird der Mensch stark, obschon noch zufällig und widersprechend.

Vierte Epoche.

Allumfassende und freie Vereinigung beider Naturen des Menschen oder vielmehr der Natur und Freiheit, der Individualität und Universalität, der Naturanlage und Naturbestimmung, — des Subjects und Objects. — Hier wird die Verschiedenheit eine fruchtbare und steigende Mannichfaltigkeit der Kunstproducte (Talente, Köpfe etc.), in der Einheit der Naturanlage. Hier werden des Menschen Kräfte vereinfacht, und nicht blos le-

bendige Energieen, sondern zugleich belebende, thätige, ja selbstthätig werdende, und zu einem immer universellern und dennoch originalern Charakter aufstrebende Potenzen. Hier wird das Innere ein Schöpferisches, das Aeussere ein Erhaltendes; jenes ein Unbedingtes, dieses ein Bedingendes; jenes ein Uebersinnliches und Unendliches, dieses ein Sinnliches und Endliches. Beide aber wirken durch einander und mit einander. Hier wird der Mensch kräftig durch harmonische Stärke, und klare und praktische Besonnenheit, in Freiheit.

Zweiter Theil.

Specialgeschichte der Menschenkunde und Seelenlehre.

Die Specialgeschichte nimmt ihren Gang nach Raum und Zeit, nach Ländern und Völkern. Hier erscheint jener allgemeine Gang sowohl bedingter, als auch bestimmter, aufgehaltener und individueller. Detaillirt und namentlich werden nun neben den Fortschritten auch die Verirrungen oder Stillstände angedeutet. So wird diese Specialgeschichte zugleich Psychologie der einzelnen Schriftsteller.

Daſs hier nur diejenigen unter den bekannten Völkern ihre Erwähnung finden können, welche die Menschenkunde auf irgend eine Art charakteristisch behandelten oder weiter führten, dies bedarf keiner weitern Erklärung.

Altasiatische oder orientalische Menschen-Ansicht.

Hier bestätigt sich sogleich die Regel: Eine reine Menschen-Ansicht gedeiht nur unter freien Menschen, welche mit jedem Menschen und jedem Volke in Wechselwirkung treten konnten. Daher ward der Mensch am wenigsten einseitig unter Hirtenvölkern oder unter solchen ackerbauenden Völkern betrachtet, in denen ein republicanischer Sinn gedeihen konnte. So unter den Propheten der Juden.

Ganz anders unter den abgeschlossenen oder despotisch beherrschten Völkern des Orients. Diese konnten nur sonderbare Menschen erzeugen. Nirgends ist die Abgeschiedenheit ganzer Völker und die Trennung einzelner Stände grösser und ängstlicher, nirgends aber auch dauernder und folgenreicher gewesen als eben dort. Daher finden wir dort eine Erscheinung, wie sie ganz Europa nicht hat, die Fixirung eines unveränderlich bestimmten und fest begränzten Charakters ganzer Völker und einzelner Kasten der Handwerker, der Priester, des Adels, welche grell von einander verschieden sind. So erkennt man noch jezt in allen Ländern Europens die orientalischen Juden wieder. So ist der Chinese überall derselbe, auch unter den Tartaren.

Wo Menschen von bestimmten Formen, wie hier, existiren, da ergibt sich sogleich eine gewisse Gleichförmigkeit und zugleich eine herrschende Menschenansicht. Da aber die Men-

schen Jahrhunderte hindurch bleiben, was sie anfangs waren, da sie sich also so wenig im Ganzen erhoben, so mufsten die Menschen gröfstentheils als schwache, ohnmächtige, hinschwindende oder abhängige, allseitig bedingte Geschöpfe erscheinen. Dies erfolgte auch darum nothwendig, weil man langhin und ursprünglich den Menschen im Körper suchte und dieser von dem Klima erschlaft wurde. Als solche (Mittel) behandelten sie auch menschliche wie göttliche, Obere oder Regenten. Vorzüglich mufsten die Frauen dort im Ganzen auf einem am wenigsten veränderten Standpuncte erscheinen. Leider! wurde auch der Menschen-Werth nach diesen Casten unterschieden abgemessen.

Auf der andern Seite blieben sie, die mehr poetischen als philosophirenden Völker, freier von der logischen Zersplitterung der Natur überhaupt und des Menschen insbesondere. Daher blieb ihnen noch ein gewisser psychologischer Instinct, der oft glüklich traf, ohne dies in bestimmten Begriffen verdeutlicht zu haben.

Daraus aber lassen sich folgende Eigenthümlichkeiten der Menschenkunde der Orientalen ableiten:

1) Ihr religöser Charakter. Die Anschauung der Natur ward von ihnen mit einer heiligen Andacht aufgenommen. Sie verräth sich in dem religiösen Glauben an ein allgemeines Leben, auch in der Pflanze; an eine erst kreismässige, dann zu Gott hinauf läuternde Wanderung der Seelenwesen, welche wieder mit der Schonung von Thieren verbunden ist; an ihre Erhebung mächtiger Menschen,

Priester oder Könige bis zur Gottheit. So ist in dem Messias der Juden ein Ideal der Menschheit aufgestellt, ja in dem Groslama sogar eine Gottheit verkörpert. Daran knüpfen sich dann Ahndungen nicht nur von Begeisterungen einzelner Gottvertrauten oder Gott-Nahen, sondern, wie bei den Juden, an eine allgemeine göttliche Begeisterung durch alle Geschlechter, Alter und Stände; oder, wie bei den Parsen, daran, dafs auch der Ahriman wieder veredelt werden könne. Uebrigens heifst Gott der tiefste Herzenskündiger und Gedankenerforscher, (Spr. S. 5, 21.).

2) Ihr poetischer uud bildlicher Charakter, der freilich oft auch phantastische und schwärmerische Ansichten hervorbringt. Durch Hülfe einer lebhaften Phantasie allein versezten sie sich in eine Urzeit, wo der Ur-Mensch wenigstens rein geboren, also wenigstens nicht von Anfang der Zeit an böse war. Durch ihre Reproduction verknüpften sie das Sinnliche mit dem Uebersinnlichen. So ward das glänzende Licht des Orients ein Bild des geistigen und zugleich des Reinen; die Gottheit selbst ein Lichtwesen bei den Persern. So verglich man Menschen und Thiere, in einzelnen Eigenschaften z. B. den Jüngling mit dem jungen Löwen u. s. w. die Tapfern mit dem Rosse. Ueberhaupt aber wurden Thiere oft allseitiger belauscht, so wie die pathognomischen Bewegungen des Körpers.

3) Ihr praktischer Charakter. Lebenserfahrungen gaben Lebensregeln, bildeten Lebensklugheit, oft ein politisches Ahndungsvermögen, durch

Räthsel und Sinnsprüche geschärft. Nahe kam man in solchen Erfahrungen oft einer gewissen Gesezmässigkeit. So stellt der vermeinte Salomo folgende auf: Nichts Neues geschieht unterm Monde (Pred. 1, 9. 10.). — Schon das Kind verräth sein künftiges Verhalten durch seine Handlungen (Spr. 20, 11.). — Weilende Hofnung macht den Geist krank, ein Lebensbaum ist ahnende Erwartung (Spr. 13, 12.). — Viele Freunde zu besizzen, bringt in Gefahr, gar keinen wahren Freund zu haben (Spr. 8, 24. 27, 10.). — Achte auf dein Herz, denn nur dieses (als Siz der Neigungen) ist die Quelle des Lebens, d. i. aus ihm allein fliefst das Glük (4, 23.). — Gesundheit für den Körper ist eine ruhige Seele, doch Zehrung des Gebeins die Leidenschaft, besonders Eifersucht (13, 60.).

Dabei waren Erfahrung und Weisheit und Tugend und Frömmigkeit Eine Fertigkeit, welche auch Selbstbeherrschung möglich macht. Wo Freiheit und Natur, Gottheit und Menschheit noch so innig verbunden waren, da konnten sie sich freilich nicht zum klarsten Bewufstseyn ihres ganzen Selbst erheben, und daher auch nicht von Kräften ihrer Natur sprechen. Ihr höchster Begrif von Seele war auch nur praktische Verständigkeit und Seherkraft; selbst die Gottheit hatte für sich kein höheres Vermögen; denn Freiheit war ihnen Macht über den körperlichen Trieb.

Zieht man die einzelnen Völker Asiens in Betrachtung, so zeigen sich unter ihnen hervorstechende Verschiedenheiten. In den Hindoos ist eine

gewisse Sentimentalität charakteristisch; in den Persern prägt sich das Bild der Reinheit aus; die Chinesen zeigen phantastischen Sinn.

Der gewiſs ganz sinnlich gedachte heisse Orient konnte aber auch menschlich, ja reinmenschlich, nicht blos schwach fühlen, sondern auch stark handeln. Daher werden hier die Höhen der Abstraction, die Kühnheit der Entsagungen und Selbstpeinigungen, die Revolutionen gegen despotische Fürsten gefunden, und sie sind erklärbar.

„Auf dem Wege der abgezogensten Selbstbeschauung das Universum [Unendliche] zu finden, war das Geschäft des uralten morgenländischen Mysticismus, der das unendlich Grosse kühn anknüpfte an das unendlich Kleine.“ *) Durch die Subjectivität des religiösen Orients **) geschah es, daſs sich dort Vieles ähnlich sah. Religion herrschte vor und zwar Religion des Gefühls. In den religiösen Aussprüchen und Gebeten der Orientalen erkannte man die Frucht einer Sammlung des Gemüths in sich selbst und eine Zurükziehung der Seele in ihr Innres. Dies löſste sogar zum Theil wie in der weicheren Seele des Indiers, ihr ganzes Leben in innre Induction und Speculation auf. Der Blik der Juden und der Perser war schon mehr auf die Welt gekehrt, obgleich voll Ernst und Andacht und mit dem innigsten Gefühle der Nichtigkeit des Irdischen ver-

*) Schleiermachers Reden etc. S. 167.

**) Man vergl. Ideen zur Geschichte der Philosophie a. geh. Orte.

eint. Jenes war eine Zurükziehung des ganzen Menschen in den Mittelpunct seiner Seele, eine Apathie für das Aeussere. Es war hier Sache des Gemüths, was bei den Eleatikern Sache der Reflexion ward.

Geschichte der Menschenkunde und Seelenlehre der Griechen.

Wie nie mehr bei einem Volke, so findet sich der ächte Menschenforscher bei dieser Nation, wie klein sie auch an Seelen war, am meisten in der wahren Natursphäre. Denn hier findet er nicht mehr eine von andern Völkern abgeschlossene, mit andern auf keine Art vermischte Nation; hier aber keine von äussern Umgebungen der Natur oder der Verfassung niedergedrükte und zurükgebliebene. Vielmehr entwickelte sich in ihr eine nicht blos originellere, sondern auch eine vollständigere, allseitigere, in sich abgerundetere und ungetrenntere Menschheit, und in allen ihren Erzeugnissen und Einrichtungen, von ihrer Sprache und Religion an bis zu ihrer Philosophie hinauf, auch eine vorherrschende Beziehung auf den Menschen. Mit der Ausbildung zur Humanität ging eben daher die Ausbildung ihrer Universalität und Individualität des feinen Beobachtungs-Geistes und psychologischen Sinnes fort. Die Geschichte der Menschen-Ansichten unter den Griechen läfst sich aber nicht nur vollständiger durch alle Hauptstücke, detaillirter und zusammenhängender geben, sondern sie ist auch durch ihre ursprüngliche Richtung und ihre lang fortwährende Originalität, durch die Dauer dieser

ursprünglichen Thätigkeit und durch die hellere und freundlichere Ansicht der Menschen ganz besonders interessant. Die Griechen wurden so die ersten Schöpfer einer reinern Menschenkunde und einer systematischen Psychologie. Sie bilden den Uebergang von Asien nach Europa, und sie erklären die neueuropäische psychologische Cultur, die noch jezt von der griechischen abhängig ist.

Wo sich so vieles Ausgezeichnete vereinte, da forscht eine pragmatische Geschichte nach den Ursachen dieser Vereinigung. Diese aber liegen in der ursprünglichen Bildungsgeschichte der griechischen Menschheit selbst. Die Griechen-Nation wuchs und trat hervor aus mehrern sich selbstständiger fühlenden Stämmen, und ging über in einzelne, von einander unabhängige Staaten, — die ihr, wie der Deutschen, mehr Universalität gaben, da sie doch Eine Sprache, nur mit verschiedenen Dialekten redeten. Sie entstand mithin gleich anfangs aus keiner gleichförmigen sondern vielförmigen Menschheit, aus Horden von verschiedener Bildung und Lebensweise, und doch lag in ihr immer starke, sich gegenseitig in Kämpfen ausarbeitende Kraft. So waren die Griechen ganz verschieden von den trägen Aegyptiern und Asiern, durch kein heisses oder fruchtbares Klima anfangs verweichlicht. Zu dieser Urmasse aber, welche der Kernund Stamm der Natur umfaſste, kamen nun verschiedene Bildungsmomente, welche diesen rüstigen Menschen eine glükliche Richtung und Stimmung der Seele mittheilten.

Das erste Bildungsmoment waren die frühen Kämpfe, welche die Seele in Unabhängigkeit und Freiheit und Freimüthigkeit eben so nährten, als sie die Körper abhärteten und ausarbeiteten, welche Heroismus, d. i. Unabhängigkeit vom Körper selbst und seinen Schmerzen vorbereiteten. Dabei fanden nicht nomadische, sondern heroische Wanderungen statt. Die Noth, selbst durch das Klima begünstigt, grif weckend und Kraftenregend ein. Aeusserlich bildete sich hier schon die Menschheit zu einem schönen Menschenstamme.

Das zweite Moment waren mehrere Ausländer, welche sich in verschiedenen Gegenden von Hellas ansiedelten und dort neue Gewohnheiten verbreiteten, ohne dadurch die Freiheit der Griechen aufzuheben, oder sie zu unterjochen, auch ohne ihre eigne Geistesthätigkeit zu unterdrücken. Alles Aufgenommene ward ihr Eigenthum.

Das dritte Moment lag darin, dafs ihre Phantasie weder durch Despoten noch durch Priester in ihrem unendlichen Wirken gehemmt wurde. Daher waren ihre Sänger die eigentlichen Urheber ihrer Humanität, die Milderer der rohen Gefühle durch Gesang, die Verschönerer und Ausbildner der Sprache durch Rhythmus, die Vermenschlicher aller Bilder, und Institute, wodurch auch die Götter der Griechen so früh, statt der orientalischen grotesken Wunder- und Thier-Gestalten, die schönere und erhabenere Menschengestalt annahmen. Es waren jene aber auch durch diese schönere und fröhlichere Phantasie die Schöpfer aller Ideale der Griechen in ihrer so ausgebildeten Mythologie und

und poetisirenden Philosophie. Eben diese Barden der Griechen zogen früh umher und lernten von Insel zu Insel bei der frühen Schiffahrt auch verschiedene Völker von verschiedenen Lebensweisen und verschiedenen Sprachen kennen. Je natürlicher sie fühlten und empfanden, d. i. durch Sinn wie durch Phantasie, desto mehr und desto schärfer sahen und hörten sie. Hätte es aber auch einen blinden Barden unter des Homeros Namen gegeben, so wäre die innere Welt ihm nur desto heller aufgegangen. — An Jene schlossen sich die heiligen Seher oder Wahrsager (μάντεις), welche, meistens betagte Menschen, ihre Erfahrungen mit Selbstgefühl als Göttereingebungen betrachteten, und durch sie Rath ertheilten. Künstliche Mittel, z. B. Dämpfe, beförderten dies und versezten sie noch mehr ausser sich. So war eine ganze pelasgische Familie, die Sellen, in dem rauhen Eichenhaine um Dodona zu Epiros, welche sogar Selbstpeinigungen benuzten, um sich zu begeistern. So gab es Andre, welche aus Natur-Veränderungen, wie aus Träumen, weissagten, die man ebenfalls für Andeutungen der Zukunft, als Belehrungen der Götter ansah. *)

Ein viertes Moment war der noch wenig bemerkte Umstand, daſs so verschiedene Stämme, wenn sie auch ursprünglich verwandt waren, doch in der Fortbildung nicht gleichen Schritt hielten, so, dafs noch auf den höchsten Stufen der Cultur

*) Vgl. *Hom. Iliad.* 1, 63. und des Agamemnons Träume *Il.* 2. *in.* und der Penelope *Od.* 19, 535.

fast von allen Stufen der Bildung Menschen neben einander wohnten. So blieb Arkadien fast immer ein Hirtenland. Eben so waren aber auch nicht alle urgriechischen Stämme gleich ungebildet. Dieselben Arkadier kannten früher die Gestirne,*) und konnten auf ihren Weidepläzzen eher milder werden und bleiben.

Ein fünftes Moment endlich war die frühe Entwiklung eines historischen Sinnes. Das Selbstgefühl von Helden liebt Sagen von Thaten der Väter, — daher die Aufmerksamkeit auf Menschenthätigkeit gerichtet war, und daher die heroischen Mythen, die bis zu dem ursprünglichen Göttlichen, d. i. bis zu dem physischen Ursprunge von Göttern zurükgingen.

Bei den Griechen ist Idee mit dem Worte so eng verbunden, dafs wir ohne Veränderung des Wortes keinen weiter fortgesezten Schritt annehmen können. Dadurch wird aber eine Entwiklung der Bedeutung psychologischer Bezeichnungen nothwendig und sie mufs vorausgeschikt werden. Sie deutet selbst schon die Epochen der psychologischen Entwiklungen an.**)

*) S. Hartmann's Culturgeschichte Griechenlands, 1 Th. S. 34.

**) Die Bedeutungen dieser Seelenbezeichnungen zu bestimmen ist nicht grade unmöglich, wie Meiners in seiner Gesch. der W. Th. 1. S. 544. annahm, wenn blos davon die Rede ist, den Umfang ihres Gebrauchs namentlich in den Homerischen Gesängen zu bestimmen. Anders wäre es, wenn

Von den Allgemeinsten ist hier auszugehen.

Ἡ Φύσις.

Unter den Bezeichnungen der Seele ist ἡ Φύσις das Allgemeinste bei den Griechen, und mit ihr beginnen wir. Die Bedeutungen dieses Wortes, das zuerst unter den Sokratikern gefunden wird, entwikkelten sich nach dieser Folge:

1) Von Φύειν (wie *natura* von *nasci*) entstanden, war Φύσις ursprünglich die Zeugung, Geburt, Entstehung — der physische Ursprung (nicht, wie Schneider annimmt, zeugende Kraft). *Hesych.* Φύσις· γένος. So sagt *Xenoph. Cyrop.* 5, 1. 23. βασιλεὺς μὲν γὰρ ἔμοι γε δοκεῖς σὺ Φύσει πεΦυκέναι οὐδὲν ἧττον ἢ κ. τ. λ. 8, 7. 13. πιςοὺς δὲ μὴ νόμιζει Φύσει Φύεσθαι ἀνθρώπους. *Plato Menexen.* p. 407. *Bip.* Φύσει μὲν βάρβαροι ὄντες, νόμῳ δὲ Ἕλληνες. *Euripid. Iphig. Aul.* 448. γενναῖος Φύσιν. *Aristot. Met.* 5, 4. Φύσις δὲ λέγεται ἡ τῶν Φυομένων γένεσις. So Φυσις mit γένεσις vereint bei *Ocell. Lucan.* 2, §. 3.

2) Das durch Zeugung Gewordene, die angeborene, angestammte und so natürliche Beschaffenheit des Körpers. In dieser Bedeutung finden wir es wahrscheinlich in der einzigen und spätern Stelle bei Homer *Od.* 10, 303. für Farbe: Hermes zeigte die Natur (schwarze Farbe) der Pflanze (Φαρμάκου). Auf gleiche Weise sagt *Plato de republ.* 4. p. 449. *B.* von den Färbern, welche wählen ἐκ το-

man Alles durch unsre wissenschaftlichen Worte erschöpft zu haben glaubte. Diese Bestimmung wäre aber auch unhistorisch.

σούτων χρωμάτων μίαν φύσιν τὴν τῶν λευκῶν. — Dann gilt es für Grösse, Gestalt, Wuchs des äussern Menschen. So für φυὴ *Pindar. Isth.* 4, 83. οὐ γὰρ φύσιν — ἔλαχεν *Nem.* 6, 9. τὶ προςφέρομεν ἔμπαν, ἢ μέγαν νέον, ἤτοι φύσιν ἀθανάτοις, wo der Scholiast erklärt: κατὰ τὰς εὐφυΐας τῶν σωμάτων καὶ τὰ κάλλη. *Eurip. Frag. Thes. VII.* — Die äussere Körperform *Xenoph. Cyrop.* 6, 4. 4. — Endlich heifst es in dieser Bedeutung auch Geschlechtseigenschaft (nicht Geschlecht selbst) *Thucyd.* 2, 45. ἡ ὑπαρχούσῃ φύσις, die dem Geschlechte beiwohnende Eigenschaft der Schaamhaftigkeit. Vgl. *Abresch Diluc. Thuc. p.* 216. — *Eurip. Androm.* 958. γυναικεῖοι φύσεις.

3) Urbeschaffenheit, doch nicht sowohl als ursprüngliche Anlage, (welcher Begrif zu fein wäre) sondern als angeborne Eigenschaft, Trieb. *Plat. Timae. p.* 42. *Bip.* φύσις καὶ πάθη γῆς. Besonders angeborene Gemüthsbeschaffenheit, wie *ingenium* und *natura*. Dieser Uebergang erhellt aus der obigen pindarischen Stelle noch nicht, wohl aber aus *Xen. Cyrop.* 1, 2. 2. φύσις τῆς ψυχῆς καὶ τῆς μορφῆς, vgl. 1, 1. 6. So *Thucyd.* 7, 14. τὰς φύσεις ἐπιςάμενος ὑμῶν. Nach *Xen. Mem.* 4, 1. 2. lernte Sokrates schnell kennen τὰς ἀγαθὰς φύσεις und, nach 3, 11. 11. den Menschen seiner individuellen Natur gemäfs κατὰ φύσιν behandeln. Den von Natur angebornen Hafs bezeichnet Platon durch φύσει *Menex.* 17. *add.* 6. — Daraus entstand die Bedeutung: Vermögen. Ἐι τι ὑπὲρ τὴν ἑαυτοῦ φύσιν ἀκούοι, *quod vires suas superet*, *Thucyd.* 2, 35. Als angebornen Trieb und Denkart finden wir φύσις in der wichtigen Frage der Sophisten und des Sokrates: εἰ διδακτόν τι ἡ ἀρετή, bei welcher Sokrates behauptete, Tugend

werde nicht φύσει, noch τέχνῃ, sondern θείᾳ μοίρᾳ erlangt. Vgl. *Plato de leg.* 10, 76. *Vol.* 10. *Bip.* und in mehreren Stellen des *Protag. Theag. Men.* wie auch *Aeschin. S.* 1, 10. — In demselben Geiste sprach öftrer Euripides. So finden wir jenes Fortpflanzungssystem der besten Anlagen durch Vererbung in *S. Alcmaeon Frag.* 8, 3. ὅμοια τῇ φύσει τῇ τοῦ πατρός; so läſst er Nüchternheit von Natur mittheilen, *Hippo.* 79. *Bacch.* 315; so φύσις ἴση (νόθων) *Frag. Antig.* 9; so verliert Keiner durch Schiksal oder Versezzung in andre Gegenden seine φύσις *Hecub.* 596; obgleich *Antiop. Frag.* 29. gesagt wird ἡ φύσις οἴχεται. — Vgl. *Melan. Fragm.* 7. *Electr.* 368.

4) Individuelle Gemüthsart, Denkart, Temperament. So von Thieren φύσις ἀγρία *Eurip. Bacch.* 1355, φύσεις ἵππων ἀγαθῶν *Aesch. S.* 1, 10.; — von Menschen *Eurip. Hec.* 296, *Med.* 103. *Aesch. S.* 1, 4. — *Eur. Peleus Frag.* 3. „Auch der Weise kann seine Gemüthsart nicht verbergen." *Iph. Aul.* 930.

5) Natur als wesentliche Beschaffenheit. In dieser philosophischen und rein prosaischen Bedeutung trift man es zuerst bei Platon. So schrieb er: die Ideen haben eine φύσιν ἀΐδιον *Phileb.* p. 320, *T.* 4. *Bip. M.* s. hinzu *de leg.* 10, 92. (πᾶσῃ ἡ ἀνθρωπίνη φύσις *Hippocr. de veter. med. c.* 37.) Hiermit hängen die übrigen, folgenden Bedeutungen zusammen.

a) Natur der Einsicht. Vgl. *Eur. Hippo.* 377, κατὰ γνώμης φύσιν (aus unrichtiger Erkenntniſs).

b) Natur als Wesen, eine erzeugte Person oder Geschöpf, ἡ θνητὴ φύσις, *Plato Symp.* p. 245, *Tim.* 317. Vgl. *Aesch. S.* 3, 17. συστήμα τῶν ὅλων

φυσέων *Ocell. Luc.* 1, 7. γεννητὴ φύσις 1, 6. vergl. 4. *Thomas Mag. p.* 904. φύσις οὐσίας διαφέρει (dies ist das Seyn einer Idee, jenes die Kraft in einem Gegenstande).

c) Ein neuer Fortschritt in der Bildung der Cultur formte die Bedeutung: Natur als Naturregel, oder als Naturnothwendigkeit, natürliche Einrichtung. So bei *Eur. Phoen.* 398. παρὰ φύσιν wider die Natur. *Alcest.* 785. natürliche Einrichtung der sterblichen Angelegenheiten. *Troad.* 886. Von Zeus ἀνάγκη φύσεως *Plato Gorg.* 42. *p.* 154. *Findeis.* τὸ δίκαιον τὸ κατὰ φύσιν, 43. κατὰ τὸ φύσει δίκαιον. — Daher die Natur, als Einrichter *Aesch. S.* 3, 5. 9. *Ocell. Luc.* 3, 5. ὑπ' αὐτῆς τῆς φύσεως 4, 6.

d) Natur als ein Ganzes. *Eur. Elect.* 941. ἡ φύσις βέβαιος — ἀεὶ παραμένουσ' αἴρει κακά. *Fragm. incert.* 153, 5. ἀθανάτου φύσεως κόσμος ἀγήρως. — *Aesch. S.* 3, 12. Daher ἡ τῶν ὅλων φύσις *Aristot. de Coelo* 1, 2. oder ἡ τῶν πάντων φύσις *Xenoph. Mem.* 1, 1. 11.

e) Natur als Materie oder als das beharrliche Substrat aller Erscheinungen *Plat. Timae.* 340. *T.* 9. *Bip. Plutarch. de orac. defect. p.* 414. *Francf.* In Empedokles Philosophem war die φύσις nichts als Mischung und Veränderung der Elemente, bei Anaxagoras aber Mischung und Auflösung. *Plutarch de decr.* 1, 30. *Aristot. Phys. Ausc.* 2, 1.

6) Natur als beharrliches Seyn, als Existenz. *Ocell. Luc.* 1, 8. φύσιν οὐκ αὐτοτελῆ ἔχοντα συνέστηκεν. Vgl. 2, 3.

Bis zum Ursprünglichen erhob man sich selbst unter den Philosophen der Griechen nicht (denn auch

Platons Ideen waren schon fertig von den Göttern gegeben), wohl aber bis zum Wesentlichen und Beharrlichen; man ging vom Entstehen in der Zeit bis zum Seyn und Bestehen ausser der Zeit. — Unter den Schriftstellern des N. Test. hatte nur Paulos eine Ahndung, dafs Etwas, auch ohne Unterricht, selbst ohne jüdische Religion, in allen Menschen als Eingebung eines Instincts oder Naturtriebes vorhanden sey. M. vergl. *Röm.* 2, 4 und 27.

Ἡ Ψυχή.

1. Athmende Erscheinung, der (hauchende, abkühlende) Athem, — von ψύγειν, späterhin ψύχειν, i. q. πνέειν, hauchen, athmen. *Iliad.* 20, 440. (Nach Platons Etymologie im Kratylos ἡ τοῦ ἀναπνεῖν δύναμις; nach Chrysippos bei Plutarch. τὸ βρέφος ἐν τῇ γαστρὶ φύσει τρέφεσθαι, καθάπερ φυτόν. ὅταν δὲ τεχθῇ, ψυχόμενον ὑπὸ τοῦ ἀέρος καὶ στομούμενον, τὸ πνεῦμα μεταβάλλειν καὶ γίνεσθαι ζῶον.) Schon der Athem ist etwas Sichtbares, wenn auch nicht aufzufassen, gleich dem Rauche. Vgl. *Iliad.* 23, 100. — Dabei ist namentlich an das Athmen eines sinnlichen Menschen, welches stärker schnaubender und gieriger ist, zu denken.

2. Das, wovon jenes starke Athmen ein Zeichen ist, was der Athem verräth, — Leben, d. i. eine frische jugendliche Stärke in den beweglichen Gliedern (ῥεθέων *Iliad.* 16, 856. gleichsam der Siz des Lebens), die rege, lebendige Kraft, die aus dem raschen Athem weht (der Ohnmacht entgegengesezt, welche auch homerisch durch das Ver-

lassen von ψυχή ausgedrükt wird); — das Lebensprincip, doch keineswegs als abstracte Lebens kraft, als vielmehr der das Leben erhaltende (vorzüglich durch das schwarze Menschenblut genährte) *Vigor.* Daher ist ψυχή verbunden mit μένος *Il.* 5, 296, mit ἀνδρότης und ἥβη *Il.* 16, 857. mit Spannkraft und Stärke, ἴς ἔμπεδος — κίκυς, welche Verstorbene nicht mehr haben. *Od.* 11, 592. — Dieses Leben, (*Od.* 1, 5. 3, 74; welches Gefahren ausgesezt wird,) ist schon ein Inneres, wenigstens an dem Körper durch dessen gelenksame Beweglichkeit sichtbar. Daher wird es auch mit der Lebenszeit oder mit Menschenalter verbunden. *Il.* 16, 453. *Od.* 9, 523. vgl. *Il.* 22, 58. — In diesem Begriffe aber lag der Keim des Glaubens an Unsterblichkeit und deren Begrif seit Pindaros und Sokrates.

3. Dies noch mehr vom Körper isolirt, auch abstrahirt, jedoch durch die nun regere personificirende Dichterphantasie, die ein Bild objectiv vor sich hinstellt, ward die dritte Bedeutung, gleichsam ein Analogon des Lebens. Ein einst lebender Mensch (schon in der Verbindung mit αἰὼν lag der Begrif der Zeitvergleichung), ein Abbild eines lebendigen Individuums. Ein durch den Tod den Sinnen entnommenes Traumbild der Verstorbenen, abgeschiedenes Dunstbild. Man sah darin ein Athmendes und Lebendiges zugleich und verband es daher mit dem Neutrum εἴδωλον, ein bewegliches Schattenwesen, was noch lebt, aber dumpfer und in einer andern Gegend. Jener Athem bildet die Traumgestalt der Todten, welche sich zwar sehen, aber nicht greifen läſst, son-

dern, wie der Athem, rasch fortgeht. — Hier finden wir also schon den ersten verfeinerten Substanzbegrif, und der Uebergang dahin prägt sich in Achilles Befremden über Patroklos Traumerscheinung aus. *Il.* 23, 103, daher ψυχή auch mit ὄνειρος verbunden wird so wie mit σκιά (Od. 11, 206) und εἴδωλον (*Il.* 23, 103.). Dies feinere Körperbild wird dem θυμὸς, mit dem es früherhin noch verbunden vorkommt, wo von Lebenden die Rede ist (*Il.* 11, 334. *Od.* 21, 154.), entgegengesezt, Od. 11, 221. An diese Bedeutung knüpft sich eine Art Persönlichkeit; daher *Sophocl. Elect.* 775. τῆς ἐμῆς ψυχῆς γεγώς.

4. Ψυχή als Gemüthsbewegung, erst stürmisch, dann sanft als ein lebhaftes Gefühl, Affect, welcher Freude (*Aeschyl. Pers.* 838. *Pindar. Pyth.* 4, 217.), Muth etc. enthält — mithin innres Princip der Bewegung. So nimmt Aeschylos ψυχή für Muth, etwas Ausharrendes, (unser Ge-müth) *Pers.* 28. Bei Herodotos Siz der Betrübnifs 3, 40 und 41. *Aesch. Agam.* 745. ψυχῆ στενει *Soph. Oed. Tyr.* 64. cf. 666. Von den stürmischen Bewegungen des Gemüths, *Soph. Antig.* 930. ψυχῆς ῥιπαί. Als ausdauernder Affect, auch Gemüthsart; daher Herodot 3, 109. Thiere von furchtsamen Temperament ψυχὴν δείλα. Als Herz für Gesinnung *Herodot.* 3, 14. διεπείρα τὸ αὐτοῦ τῆς ψυχῆς. Bei Parmenides und Empedokles wird sie Weltbewegendes Princip.

5. Instinct, *appetitus.* ἡ ψυχὴ ἀνάπασσεται *Xen. Cyr.* 6, 2. 24. *appetitus bibendi etc.* 8, 74. —

Begierde — mit vielen Nebenbedeutungen so des Hauchenden im Gierigen. (*Plat. Timae.* p. 389.)

5) Nun hatte sich ein Gegenbild gegen den Körper gebildet; σῶμα. Zuerst bei *Xenophon Mem.* 2, 1. 19. Nun ist ψυχή ohne Körper; unsichtbar und scheint im Schlafe am göttlichsten; ihr εἶδος (ἐπιθυμήτικον und ihr μερὸς) θυμοείδες wird schon unterschieden. Sie ist das sich selbst Bewegende und etwas Selbstthätiges. Sie schaut sich als vorstellendes Wesen, als Denkkraft selbst an und ist da ohne Körper. So bei Platon. Ὅλῃ τῇ ψυχῇ mit ganzer Seele — bei den spätern Stoikern. *Epict. Ench.* p. 74. *Heyn. Antonin.* 3, 4. 4, 31.

Der spätere Hellenismus fügte keine neue Bedeutung hinzu, sondern die Grundbedeutung war nur durch Orientalen erweitert. So ist ψυχή Athmen (*Act. Ap.* 20, 10.) Leben (*Matth.* 2, 20.), der im Hades weilende Schatten (*Act.* 2, 27. 31.), lebendiges Wesen, Person (*Act.* 2, 41. *Jerem.* 5, 2.). Als zu der thierischen Gemüthsbewegung kommt nun der Gegensaz von πνεῦμα hinzu; der ψυχικὸς (welcher Leben hat wie das Thier) steht dem πνευματικῷ entgegen 1. *Cor.* 15, 44. 46. in sofern er nur ψυχή, d. i. hier wohl roh von der Natur kommende, thierisch gebliebene, nicht ausgebildete Anlage, ist. So drükt es den blos sinnlichen Menschen aus. *Joh.* 3, 15. — Ausser jenen Bedeutungen, lag nun in ψυχή die höhere, stärkere Begierde (*Sir.* 7, 23.), Verlangen (*Prov.* 13, 25.), Entschlufs, Wille (*Luc.* 21, 19.), die bessere Seele, nämlich kräftiger Wille, nicht das bessere Selbst, wie Schleufsner fälschlich meint. (1. *Petr.* 2, 11.)

Τὸ Πνεῦμα.

In die Wurzel πνέω und dessen Zusammensezzungen ward der Begrif des Geistes weit früher gelegt als in das abstracte πνεῦμα. In den homerischen Gesängen ist πνέειν und ψύχειν gleich. *Il.* 20, 440. In diesen und den abgeleiteten Zeitwörtern drükt sich bei Homer das Geistige mehr und allein aus als in den davon abgeleiteten Abstracten. Πνέειν drükt aus a) hauchen, wehen (vom Winde und Lüftchen *Od.* 5, 469.); b) aushauchen, duften, *Od.* 4, 446; c) athmen, einathmen, *Il.* 27, 446. *Od.* 18, 130. d) πεπνυμένος, innerlich angehaucht, begeistert, — verständig, *Il.* 3, 148. vgl. 203, *Od.* 1, 361. 4, 190. wie dann dies ein gewöhnliches Beiwort von Menschen wurde, *Il.* 9, 58.

Von πνύω, πινύω (πινύσσω), verständigen, belehren (*Il.* 14, 249.) kommt schon im Homer πινυτὸς für πνυτὸς vor; doch in der Iliade nur an einer Stelle und sogar als Abstractum: ἡ πινυτὴ, Verständigkeit, Besonnenheit. *Il.* 7, 290. Das Adjectivum πινυτοὶ von wohlgeübten Lanzenschwingern, *Od.* 4, 211. So heifst Penelope die überlegte, vorsichtige, *Od.* 11, 444. — So drükt unter den von πνύω stammenden Abstracten nur ἡ πινυτὴ etwas Geistiges aus, nicht aber so unmittelbar ἡ πνοιὴ oder αἱ πνοιαὶ, welche theils die Hauche des Windes (*Il.* 17, 55.), theils den personificirten Boreas, also Athem, wodurch der schon ausgehende θυμὸς wieder gewekt wird (*Il.* 5, 696.), theils den Hauch der Gottheit (*Il.* 20, 439. 21, 355.), theils endlich den warmen Athem — oder das Schnauben der Thiere (*Il.* 13, 385.) anzeigen.

1. Πνεῦμα finden wir zuerst im Herodotos, wo es Wind, und beim Aeschylos, wo es Sturm bedeutet. *Herodot.* 2, 113. 4, 152. οὐ γὰρ ἀνίει τὸ πνεῦμα. *Aeschyl. Suppl.* 174. χαλεπὸν πνεῦμα. M. vgl. *Sophocl. Elect.* 564. *Trach.* 146. Ob Herodotos und Aeschylos dies Wort erst bildeten, bleibt ungewiſs, da Aeschylos schon andre Bedeutungen von diesem *Neutrum* kannte.

2. Die zweite Bedeutung liefert denn Aeschylos, als: schnaubenden Hauch der Thiere (also wohl auch Athem) *Sept. ad Theb.* 466. μυκτηροκόμπα πνεύματα der Pferde; daher auch Athem *Aeschyl. Eumenid.* 137. und späterhin Anhauch der Begeisterung, bei *Plutarch.*

3. Lebenskraft, — Princip des Lebens, πνεῦμα βίου, *Aeschyl. Pers.* 505. Lebenshauch bei *Soph. Aj.* mit ψυχὴ verbunden.

4. Sinn — für Gesinnung, *Aesch. Suppl.* 30. αἰδοῖον πνεῦμα χώρας, der ehrwürdige, sanfte Sinn der Einwohner, dem χαλεπὸν (*Vs.* 74.) entgegengesezt; ein sanfter Sinn *Soph. Oed. Col.* 612. πνεῦμα ταὐτὸν οὔποτ' οὔτ' ἐν ἀνδράσι φίλοις βέβηκεν. — So nur erst bei Dichtern.

5. Eine zweite Ableitung von dem Lebendigen, in Vergleichung mit ψυχὴ, folgte nun: der im Körper lebende flüchtige Menschengeist, als athmendes Bild, welcher sich hinauf zum Aether hebt. *Eurip. Supl.* 532. πνεῦμα μὲν πρὸς αἰθέρα, τὸ σῶμα δ' εἰς γῆν. — In gleichem Sinne gebrauchten es die Philosophen im Gegensazze von σῶμα *).

*) Man Vgl. *Vorstius de hebraismis* c. 22. p. 441. *Fisch.*

Das eigentliche Göttliche vermählte sich nicht bei den Griechen mit dem πνεῦμα, woran auch dem Dichter vielleicht das Neutrum hinderlich war. Selten ist der geistigere Begrif in πνεῦμα; fast immer nur Dichterbild, und, nur einige Dichter ausgenommen, bezeichnete es nie das Geistige im Menschen, geschweige das höhere Geistige in Göttern auf jene Weise. Aus dem Orient mufste erst eine himmlische *Ru'ch* hinzukommen; an dieser erhob es sich bis zur Gottheit. Es mufste ferner der *Nephesch* des Menschen dazu kommen, und mit diesem und jenem entfaltete es dann den Reichthum von Gaben und Kräften, ja die Summe von unnennbaren und überschwenglichen Gefühlen, von übermenschlichen Fähigkeiten und Talenten. Dies ist πνεῦμα θεοῦ *Act.* 1, 4. *Psalm.* 104, 30. Es ergofs sich in der religiösen Begeisterung nach *Joel* 2. 22. *Joh.* 4, 24. *Act.* 1, 4. *Matth.* 3, 16. Nun galt es als ein ausgesondertes heiliges ἅγιον den schwachen Geistern πνεύμασι ἀκαθάρτοις (*Matth.* 10, 1. vgl. *Luc.* 9, 1.) entgegengesezt. Dies πνεῦμα wurde als mittheilbar betrachtet, *Jo.* 3, 34., und so gelangte es zu dem Menschen. Daher drükt es denn höhere Geistesstärke des Menschen, als Gottes höhere Kraft eingehaucht, aus. *Math.* 12, 28. vgl. *Röm.* 1, 25. Es ging die Bedeutung über auf das kräftige Lebendige in Affect und Thätigseyn, dem γράμμα entgegengestellt. 2 *Cor.* 3, 6. So auch Freude *Joh.* 11, 33. und Gefühl 1. *Thess.* 5, 23. — Endlich schlofs πνεῦμα alle Bedeutungen, selbst von

Iac. Ode Commentarius de angelis 1739. p. 35—42. *Rinck Comm. theol. de* πνεύματι ἁγίῳ. *Regiomont.* 1800. 4.

ψυχή in sich als höherer Genius, Genie und zugleich als mitgetheilte Gabe Gottes (nicht der Natur *Jo.* 3, 34. Diese zeigte sich entweder in begeisterter Phantasie, *Apoc.* 1, 10. oder in Geistesstärke, *Matth.* 1, 18., namentlich aber im höhern Trieb, *Luc.* 4, 1. 14. in höherer Ahndung, 1. *Tim.* 4, 1. im hohen Willen, *Matth.* 26, 10. höherem Erkenntnifsvermögen, *Luc.* 1, 80., höherem Gefühl 2. *Tim.* 1, 14. 1. *Cor.* 6, 19. 12, 3. Der höchste Titel wird nun πνευμάτικος, der Begabteste, Gebildetste, Belebteste 1. *Cor.* 15. 44. 46.

Ὁ Νόος-Νοῦς *).

Ὁ νοῦς, dessen Stammwort νοέω beim Homeros noch in seiner ursprünglichen Bedeutung, für ἴδειν, sehen, vorkommt (*Od.* 1, 58. vgl. *Il.* 1, 525 mit 537. *Hymn.* 5, 179.) erhielt in folgender Aufstufung seine Bedeutung.

1. Der Schnellste, Beweglichste. Daher das Beiwort κραιπνός, *Il.* 23, 590.; daher die Vergleichung des Fluges der Schiffe mit dem Fluge der Gedanken, *Od.* 7, 36; daher noch Thales sagte τάχιστον νοῦς *Diog. L.* 1, 35,

2. Die schnelle Bewegung der Augen, der beweglichste Sinn, mit den Augen verbunden, *Od.* 20, 366. der Blik, das Sehen (Sicht) *Od.* 1, 58. νοῦς ὁρᾷ bei Epicharmus. *Olymp. ad Plat. Phaed.* c. 10.

*) Man vgl. des Verfs. Schrift: *de Anaxagoreae Cosmotheologiae fontibus*, 1797. p. 33. sq.

3. Der aufmerksame Blik. *Od.* 19, 479. Betrachtung, Wahrnehmung, Sinnen. *Il.* 10, 226. 15, 80.

4. Tiefblik, *Il.* 15, 461., Scharfblik, Scharfsinn, nicht als Verstand (Kraft), noch weniger als Vernunft (wie Halbkart meint), sondern als Verständigkeit (als höhere oder gemeine) *Il.* 4, 309; daher mit πέπνυσαι, *Il.* 24, 377. *Od.* 10, 494. und mit ἐσθλὸς, *Od.* 7, 73. und andern Beiwörtern verbunden. — Doch konnte Platon (*Philebus* p. 247, 48.) und nach ihm die Alexandriner νοῦς und σοφία vereinen, wie νοῦς und Φρόνησις *Plat. Phileb.* 30.

5. Besinnung *Il.* 16, 129. und Besonnenheit, *Il.* 14, 217. vgl. 10, 122; praktische Klugheit, Fertigkeit andern zu rathen, *Il.* 13, 732. f. Sinnigkeit, *Od.* 19, 326. — Vorsicht und Wachsamkeit *Od.* 2, 346.

6. Absicht, *Il.* 2, 192. 8, 143. in den Entwürfen, *Od.* 4, 256. 24, 475. *Il.* 7, 143. So Vorsaz, Plan, *Od.* 22, 215.

7. Gesinnung, *Od.* 6, 121. 8, 576. 9, 176. Leichtsinn, *Od.* 18, 135. Starrsinn, *Il.* 15, 52. Hochsinn (also Muth), *Il.* 5, 63. — Gemüth, *Od.* 2, 92. Gemüthsart, *Od.* 5, 190. — So weit ging Homeros in den Bedeutungen; nirgends aber wird sich bis hieher νοῦς als Anlage oder Kraft, sondern als Eigenschaft und erlangte praktische Fertigkeit nachweisen lassen. Die Gottheit legt den νόον nicht bei der Geburt ein, sondern in Momenten, oder Er der Mensch selbst bewegt ihn. *Od.* 13, 255. Nirgends wird er dem Thiere geliehen, sondern ist das Höchste, oft etwas Ausgezeichnetes im

Menschen, namentlich beigelegt dem Zeus (*Il.* 16, 688. 17, 176.) und den höchsten Göttern, *Il.* 22, 185. *Od.* 5, 23. Der Siz desselben ist im Homer theils und am meisten ἐν στήθεσσιν, wie *Il.* 5, 63. u. a. O., theils ἐν θυμῷ, wie *Od.* 14, 490, theils μετὰ φρεσί. M. Vgl. *Il.* 15, 52. mit *Od.* 2, 92. (*Il.* 24, 40. νόημα).

8. Unterschieden ward bisher νοῦς von der ψυχή; nun verbindet sich der profaische νοῦς mit ihr. Νοῦς heifst dann der (nicht blos beweglichste, sondern auch feinste, Alles durchdringenste, wirksamste und doch für sich bestehende) Weltverstand. So bei Anaxagoras *). Früher ertheilte ihn Pythagoras den Thieren als ein Theilchen der Götter, *Diog.* 8, 30.; Xenophanes knüpfte an den Begrif der Schnelligkeit den der Leichtigkeit S. *Frag.* 4 und 6. *Fülleborn.* — Seit Parmenides, Empedokles und Anaxagoras näherte sich der νοῦς der ψυχή, als der in All verbreiteten Weltseele, Bewegungsprincip, (d. i. Abdruk der Alles ordnenden Weisheit des Zeus). Daher wird νοῦς und ψυχή bei Platon synonym für Weltseele gebraucht. S. *Epinom.* p. 255. T. 9.

9. Leicht war nun der Uebergang zu der Bedeutung: reine Erkenntnifs, bei Platon νοῦς ἄριστος *Epinom.* p. 255. T. 9.

10. Verstand und Vernunft, als Vermögen. Dieses besizt die herrschende und gesezgebende ψυχή. *Epinom.* p. 254. T. 9. νοῦς κεκτημένη. So auch

*) M. S. die Stellen in des Verfass. angef. Schrift. S. 36.

auch gesunde Vernunft haben, νοῦν ἔχειν *). Der (getäuschte) Verstand vernimmt nicht. οὐκ ἐπαΐει ὁ νοῦς ἀποπλανώμενος *Aeschin. S. Axioch.* 15, p. 152. *Fisch.*

Mit διάνοια und καρδία verbanden ihn Hellenisten **). Νοῦς τῆς σαρκὸς ist in den Paulinischen Schriften ein Sinn, welcher durch die Sinnlichkeit verblendet ist. *Col.* 2, 18. An andern Stellen ist νοῦς der Sinnlichkeit des Körpers grade entgegengesezt. *Röm.* 7, 23. Bemerkenswerth scheint aber διανοίγειν τὸν νοῦν, den Sinn aufschliessen, den Verstand erweitern und schärfen. *Luc.* 24, 45. *Act.* 17, 3. vgl. 32. Das Verhältnifs zu πνεῦμα ward von Paulos festgesezt 1. *Cor.* 14, 14. 15, 19., wo πνεῦμα Entzückung und Begeisterung, νοῦς Bewufstseyn andeutet ***).

Von der blind ergriffenen praktischen Fertigkeit wurde dies Wort erhoben bis zu dem reinen Geiste des Göttlichen in der Welt, wie in dem Menschen. Endlich ward es im N. Test. das Princip aller praktischen Wahrheit, welches die Nebel der Sinnlichkeit auflöfst und, besonders nach Paulinischer Philosophie, gehörig geläutert, Früchte bringt durch Besiegung der Sinnlichkeit. Im Platon war es mehr reine, in Paulos mehr praktische Vernunft.

Ὁ Θυμός †).

Für θυμὸς, welches in den homerischen Gesängen häufiger als andre Bezeichnungen vorkommt,

*) Vergl. Wagners platon. Wörterbuch S. 155.
**) M. S. biblische Psychologie am. geh. O.
***) M. S. bibl. Psych. a. g. O.
†) Cf. *Menag. Comment. Laert.* p. 303.

entwickelten sich die Bedeutungen auf folgende Art:

1. Die Urbedeutung, — der tobende und brausende Sturm (von θύω), war schon im Homeros verloren, und wir finden nur θύω.

2. Der starkandringende, gewaltige Athem. Vgl. *Il.* 5, 698. Eine Spur davon läfst sich in *Eur. Phoen.* 457. πνοίαι θυμοῦ entdecken.

3. Innres Bewegliche, — innre Wallung (nicht aber Lebensgeister nach Wezel, eher Lebenskraft nach Schneider), Wallung des lebendigen Blutes, *Il.* 3, 294. für μένος. 6, 326. Aufbrausen.

4. Das Bewegliche aus Affect und Leidenschaft, — heftige, stürmische Gemüthsbewegung überhaupt, und wogende Erschütterung. So wird dies durch ein Doppelwehen ausgedrükt. *Il.* 21, 386. *Od.* 4, 129.

5. Siz der Affecten, vorzüglich des Zorns, und daher Zorn selbst; ursprünglich wohl sofern er entweder die Galle aufregte oder stürmte und tobte. So kommt er zuerst, und zwar zugleich physiologisch, mit χόλος verbunden vor, *Il.* 1, 192. 9, 436. In diesem Sinne auch für grofse Leidenschaft, *Il.* 4, 494. — Späterhin verband Xenophon θυμὸς mit ὀργή. War zwischen diesen ein Unterschied, so lag er darin dafs ὀργή, welches Homeros noch nicht, wohl aber Herodotos kannte, ursprünglich wohl den ausdringenden Trieb und Drang anzeigte, da hingegen θυμὸς mehr die physiologische und physiognomische Aeus-

serung des überwallendern Gemüths bezeichnete *). Die Stoiker unterschieden zuerst genau **). Θυμὸς und ὀργὴ wird bei *Xenophon Cyr.* 10, 15. dem Eber zugeschrieben, doch steht *de re equestri* 9. 2. ἐστὶ θυμὸς ἵππῳ, ὅπερ ὀργὴ ἀνθρώπῳ. — Daſs γνώμη und βουλεύματα stärker seyn könnten, ahndete Euripides, der überhaupt θυμὸς grade in dieser Bedeutung für Zorn am häufigsten und namentlich in der von der ursprünglichen Bedeutung entlehnten Metapher gebraucht (θυμὸν πνέουσαι *Rhes.* 786.) ***).

6. Der gleichstarke Affect des Muthes. *Il.* 1, 228.

7. Trieb und Drang, *Il* 1, 468. 7, 68. Gier mit Geifer.

Niemals wird θυμὸς von den Hellenisten als eigentliches Gift gebraucht, wie noch Biel und Schleuſsner annehmen, sondern nur als die glühende, berauschende und benebelnde, gleichsam bezaubernde Wuth, als Attribut der Schlangen. So *Deut.* 32, 33. Ihr Wein ist Drachengluth und scharfe

*) *Suidas* erklärt das Hellenistische θυμὸς ὀργῆς· ὁ μὲν γὰρ θυμὸς ὀξὺς καὶ ὀλιγοχρόνιος, ἡ δὲ ὀργὴ βραδυτέρα μὲν, μονιμωτέρα δέ. Beinahe wäre also jenes mehr Affect, dieses mehr dem leidenschaftlichen Hasse sich nähernd.

**) Ὁ θυμὸς ἐστιν ὀργὴ ἀρχομένη *Zeno apd. Diog.* 7, 1, 114. *V. Stobae.* 2, 1. 11. *Heeren.*, wo mehrere Unterarten des ὀργῆς und darunter θυμὸς, χόλος, μῆνις angegeben werden. — Uebrigens s. die Hauptstelle bei Platon *de rep.* 9, 257. über den Theil, ᾧ θυμοῦται.

***) Ueber das Gleichstimmende bei den Hellenisten, S. biblische Psychologie a. geh. O.

Kost der Schlangen. *Apoc.* 14, 8. Zornwein, welcher nicht vergiftet, sondern berauscht *).

Ἡ Φράν, ἡ Φρὴν – Φρένες.

1. Die Urbedeutung liegt in dem Etymon φράω, φρέω, φρόω, von denen Jedes mehrere abgeleitete Worte gebar, die Homer hat und dadurch ihr Alterthum bezeugt. Von φράω scheint sich die Urbedeutung nur noch in φράζω erhalten zu haben, sprechen, sagen, befehlen *Il.* 1, 83. Φρὴν aber zeigte das an, was sich beim Sprechen bewegt. Als Zunge kommt es nicht vor, wohl aber als Zwerchfell, welches Herz und Lunge von den Eingeweiden sondert und mit der Leber gränzt (*Od.* 9, 301.); — φρὴν und φρένες, dem Sinne nach einerlei, *Il.* 16, 481. 504. Gewöhnlich bleibt diese Bedeutung im Plural und wird häufiger gebraucht, wie bei *praecordia*; vielleicht wegen mehrerern Häute. — *Od.* 9, 362. vgl. 454. — Diese φρένες fehlen dem εἴδωλον, Schatten, in der Unterwelt. *Il.* 23, 104.

2. Das Herz selbst, als Siz des Gefühls, sowohl in Hinsicht des angenehmen (χαρείη δὲ φρένα. *Il.* 6, 481. vgl. 8, 555. u. a. St. φρένα τέρπειν, durch Gesang, *Il.* 1, 474. *add.* 9, 186., durch Zuschauen *Il.* 20, 23. und Anschauen von Kunstwerken, 19, 19.), als auch in Hinsicht des unangenehmen Gefühls und des physischen Schmerzes, wie namentlich der Betrübniſs. In ihm ist daher πένθος *Il.* 18, 88. 24, 105. κῆδος, 18, 430; daher φρένας δάκνειν, 5,

*) Das Ausführlichere hierüber S. biblische Psychol. a. g. O.

493. vgl. 15, 61. ἄχος πύκασε φρένας, Il. 8, 124. (dicht bedecken, einengen, oder verdunkeln; daher ἀμφιμέλαιναι φρένες 1, 103. 17, 83.).

3. Affecten, verschiedener Art, — das unruhige und beunruhigte Herz. Il. 14, 165. ἀκεσταὶ φρένες ἐσθλῶν. 13, 115. (die Affecten der Besseren sind heilbar). — Affect der Besorgnifs, Il. 2, 3. 18, 463. 19, 213., der Furcht, Il. 1. 555. 15, 627., der Schaam, Il. 10, 237. vgl. 13, 22., der Hofnung, Il. 21, 583., des Zorns, Il. 16, 61. 19, 127., des Muthes, Il. 13, 55., der Liebe, Il. 3, 442.

4. Gröbere Begierde, — so Efslust, Il. 11, 89.; reinere Neigung, 10, 48. 6, 61.; ernster Entschlufs, Il. 10, 45. (die einzige Stelle, in der sich der Nominat. φρὴν findet), 9, 434. Od. 1, 42. 9, 510.

5. Zum Erkenntnifsvermögen gehören die Bedeutungen, als Siz der Wahrnehmung, Il. 21, 61. 24, 191.; — als Gedächtnifs, 1, 297., in das Gedächtnifs werfen, 2, 33. 70. darin bewahren, 5, 406. sich erinnern, Il. 17, 260.

6. Ahndung und Vorgefühl der Zukunft, mit θυμός. Il. 4, 163. vgl. 1, 10. — Einfall — Il. 1, 55. 16, 83.

7. Besinnung, Besonnenheit, Bewufstseyn, Il. 10, 139. Od. 9, 362. 452. Φρένας raubt Zeus, Il. 6, 234. 9, 377, Athene, 18, 311. — φρένας ἠλεός, Wahnsinniger, Il. 15, 128. vergl. 542. — Verstand, Od. 20, 228. und daher Erfahrungsweisheit als Fertigkeit, Il. 13, 631. 24, 201. 294. Od. 4, 264. u. a. St. — Gesinnung, Od. 9, 313. 8, 559.

Ausser den weisen Menschen wird Φρὴν beigelegt sowohl der Gottheit (als Gefühl, *Il.* 20, 23. als Neigung, 10, 45. als Weisheit, besonders dem Zeus, 13, 630.), als auch den Thieren (4, 245. so den Wölfen, 16, 157. dem trozzigen Wilde, 10, 184.).

Durch Φρένες wird also das Herz bezeichnet als Gefühl und Vorgefühl, als Gesinnung und Besinnung, als Inbegrif des Berührbaren oder Reizbaren, als Behälter der Erinnerungen und Erfahrungen, als Siz der Weisheit.

Ἡ Καρδίη, Κραδίη.

1) Die Urbedeutung liegt in der Ableitung des Wortes κραδίη von κραδάω, schwingen (so vom Spieses *Il.* 7, 213. in den Eingeweiden 17, 524.) *i. q.* πελεμίζω, welches ausdrüklich von κραδίη gebraucht wird, — und war: die Wallende, Geschwungene, Hüpfende, d. i. das Herz und dessen beweglicher Muskel, welcher durch seine Schwingungen äusserlich sichtbar wird; daher ἀσπαίρουσα *Il.* 13, 443. παλλομένη 22, 461. *) — Insofern ist καρδίη Siz des Pulsschlags (wenn auch nicht Princip des Blutumlaufs nach Schneider) und deshalb durch den Wurfspies verwundbar *Il.* 13, 442. — Die übrigen Bedeutungen verdankt

*) *Suidas* bemerkt, dafs es bei den Alten auch als στόμαχος gebraucht werde. Allein wo? dies gibt er nicht an. Hat er es wohl aus dem *Scholiast. Thucyd. ad lib. II. p.* 63. *ed. Steph.* entlehnt? Freilich konnten Aerzte das von καρδία ableiten, was vom Magen abzuleiten war. M. S. *Galen. de Hippocr. et Plat. plac. lib. II. T. II. Opp. p.* 262. 302. Daher καρδιακὴ διάθεσις Magenkrankheit bei Alexander Trall, und καρδιαλγία, Herzgespann.

es der Phantasie, welche mit Blutsbewegungen andere innere Bewegungen verknüpft, und vorzüglich seiner häufigen Verbindung mit θυμός. Darin kommt es unserm: Herz gleich.

2) Gefühl und Affect, — Herz. In dieser Hinsicht macht καρδίη den Siz sowohl des unangenehmen als angenehmen Gefühls aus. So Siz des Schmerzes, *Il.* 2, 171. 8, 147. der Betrübnifs, *Il.* 24, 584. *Od.* 17, 489. der Sorge, *Il.* 10, 94. und Todesangst (Herzklopfen) 13, 282. des Muthes, *Il.* 1, 225. vom feigen Hirsche, *Il.* 12, 247. 2, 452.; des Zorns 9, 642. vgl. 24, 584. So auch bei Euripides herzkränkende Dinge καρδίας δηκτήρια, *Eur. Hec.* 235. vom bekümmerten Herzen, *Rhes.* 770; als Siz der Freude, *Electr.* χαρᾷ θερμαινόμεσθαι καρδίαν; als Zorn an andern Orten.

3) Gesinnung, *Il.* 3, 60. καρδίη ἀτειρής. *Od.* 4. κραδίη σιδηρέη. *Od.* 23, 103. *Eur. Hec.* 1129. ἐκβάλλων καρδίας τὸ βάρβαρον.

4) Begehrung. Dann ist es zu erklären theils vom Instincte (ἀνώγει *Od.* 15, 394.) theils vom Triebe (ὀτρύνει, *Il.* 10, 220. *Od.* 18, 60. *add.* *Il.* 13, 784.), theils von der Begierde (ἐρυτύεται *Il.* 9, 635. 16, 266; daher Euripides den Eros mit μαινομένᾳ κραδίᾳ *Hipp.* 1274. die Lebendigen überfallen läfst) theils von Neigung (so zur Heimath; *Od.* 4, 260. *Il.* 10, 244. mit θυμός. So gilt es auch für Siz des (zweifelhaften) Endschlusses, *Il.* 16, 435. wie *Eurip. Med.* 99. κινεῖ κραδίαν. Nur einmal finden wir es als Siz der Unbesonnenheit ἄνοον κραδίην ἔχες, *Il.* 21, 441.

Seine Lage wird ihm in oder hinter den στήθεσι angewiesen, *Il.* 10, 95. *Od.* 4, 549. auch ἐν στέρνοισι

Il. 13, 282. und ἐν φρεσὶ *Il.* 16, 435. Beigelegt wird es in den homer. Gesängen der Gottheit und den Menschen, wie den Thieren, jedoch nur im ersten Gesange der Iliade.

Immer kommt es unserer Bezeichnung: Herz gleich für Gefühl und Gemüthsbewegung, jedoch früherhin nicht als Siz des Lebens und Bewufstseyns, obgleich *Eurip. Hec.* 1027. sagt: ἐκπέσῃ φίλας καρδίας ἀπέρσας βίοτον. Von den Philosophen ward es weniger gebraucht; von Platon nur in gemeiner Bedeutung.

Τὸ Ἦτορ.

Τὸ ἦτορ, verwandt dem hebr. לב (2 B. Mos. 7, 3.), dem römischen *cor* (vgl. *Cic. de orat.* 1, 45. 1. *Tusc.* 1, 9.) und dem deutschen Herz, nimmt seine Ableitung vom Beweglichen in der weiten Natur, auf welche *Il.* 15, 252. anzuspielen scheint. Daher bedeutet es

1) Das Bewegliche im Körper, das Athmen, — athmendes Herz, *Il.* 15, 252. 10, 575. nach dem Bade athmeten sie gestärkter.

2) Das Lebendige, Leben, vgl. *Il.* 5, 250. Dabei das Beiwort φίλον.

3) Siz der Gefühle. Es stöhnt und seufzt in der κραδίῃ. *Il.* 20, 169., — bei Betrübnifs 9, 9. *Od.* 1, 114. und a. St., bei der Freude. *Il.* 23, 641. *Od.* 23, 53.

4) Siz der Gemüthsbewegungen, *Il.* 5, 670. *Od.* 17, 46. des Zorns, *Il.* 14, 367., der Scheu, *Il.* 15, 554., des Muthes, *Il.* 10, 94.

5) Begierde. So Appetit. *Il.* 9, 701. 19, 307. Vom Drange, 21, 571. *Od.* 1, 316.

6) Siz der Gesinnung. *Il.* 9, 493. 568. 2, 490. Es kommt den Göttern wie den Thieren zu, und findet seine Stelle theils ἐν στήθεσι, *Il.* 1, 188. theils ἐν Φρεσί, *Il.* 8, 413. und einmal auch ἐν καρδίῃ *Il.* 20, 169. Seine Bedeutung ist weder Besonnenheit noch Verstand, nur Siz der Gemüthsbewegungen und der Gesinnung.

Τὸ Κῆρ.

1) Der Herzmuskel, das Herz, welches die Φρένες umgeben (*Od.* 19, 516.). Es heifst wie die Brust (ςήθεα, in denen es sizt, *Od.* 1, 341.) rauch und zottig, *Il.* 2, 851. Es lebt (*Od.* 4, 559.) und ermattet. *Od.* 5, 454.

2) Herz als Siz einzelner Gefühle und Affecten, daher a) Siz des Schmerzes. *Il.* 5, 399. 24, 773. *Od.* 10, 247. b) Siz des Grames, *Il.* 1, 491. und der Sehnsucht. *Od.* 10, 485. c) Siz der Freude. *Il.* 4, 272. *Od.* 4, 259. und der Schadenfreude. *Il.* 14, 139. d) Affect der Furcht. *Il.* 12, 45. vgl. 24, 435. e) Affect des Muthes. λάσιον κῆρ die muthige Seele des Tapfern. *Il.* 2, 851. *Il.* 13, 713. f) Affect des Zorns. *Il.* 1, 44. 13, 206. g) Siz des Affects des Hasses. *Il.* 4, 53.

3) Siz des tiefen Gefühls, besonders der Liebe und Verehrung. *Il.* 4, 46. *Od.* 6, 158. vgl. 7, 69. *Il.* 9, 117.

4) Siz jeder Art von Gemüthsbewegung, *Od.* 17, 216. und als Erregung von Gedanken und Endschlüssen πολλὰ δὲ οἱ κῆρ ὥρμαινε *Od.* 7, 82.

5) Wunsch und Drang. οὐδέ μοι κῆρ ἤθελ' ἔτι ζώειν καὶ ὁρᾷν Φάος ἠελίοιο. *Od.* 4, 539. vgl. *Il.* 15, 52.

Beigelegt wird es auch Göttern und Thieren (*Il.* 23, 284. den Pferden Achills, 12, 45. den muthigen Löwen); und sein Siz theils durch ἐν θύμῳ theils durch ἐν στήθεσι, theils durch φρεσὶ angedeutet.

Τὸ Μένος.

1) Urbedeutung. Das Bleibende, physisch Ausharrende, wiederholt Gebende — von μένω oder μίμνω, eben daher das Gewalt und Macht Verrathende, sich kräftig Behauptende. So von den Elementen, Feuer und Sonne, von Fluten und Sturm.

2) Körperstärke — Mark in den Gliedern, in starken Thieren (*Il.* 6, 501. in den Armen, 17, 451. in den Knieen). So auch bei ausgezeichneten Tapfern. 2, 287. *Od.* 2, 269. (Unverwüstliches, 22, 96.

3) Tapferkeit als Eigenschaft, *Il.* 17, 156. μένος πολυθαρσές. — Kräftiges Leben — Lebenskraft, die mit dem θυμὸς aufgelöst wird, *Il.* 3, 294. 5, 296.)

4) Starker Trieb, der zugleich ein starkes Gefühl verräth. *Il.* 24, 198. (*Xen. Cyrop.* 3, 3, 61. mit προθυμία verbunden). Daher ist es sowohl Gefühl des Schmerzes, *Il.* 2, 268. Affect des Zorns, *Il.* 1, 207. vgl. 10, 675. und des Muthes, 5, 2. 17, 156. als auch Begierde, *Il.* 13, 634. bis zur Wuth, *Od.* 2, 305. (Fresgier, *Od.* 20, 19.).

5. Endlich kommt es auch als Gesinnung, — Starrsinn vor, *Il.* 5, 892.

Verbunden wird es mit ἀλκή. (*Il.* 6, 265. 16, 602.) mit θυμός, (*Il.* 3, 299. 22, 346.) mit θάρσος (*Od.* 1, 321.) und mit ψυχή. (*Il.* 5, 296.) — Nach Homeros besizzen es Götter, *Od.* 16, 269.

Il. 8, 235.; eben so wird es auch Thieren, den Löwen (*Il.* 5, 136.), den Rossen (*Il.* 17, 476.), den Maulthieren, *Od.* 7, 2. den Lämmern (als Lebenskraft *Il.* 3, 295.) und Andern beigelegt.

Dies stellt also ein Wort für Kraft auf, jedoch mehr für physische sinnliche Kraft der Leidenschaft oder der Gewalt und Herrschaft über sich, als für einer von den Seelenkräften.

Wie es überhaupt keine völlige, am wenigsten ursprüngliche Synonyme gibt, eben so wenig sind sie in dieser Reihe von Seelenbezeichnungen mit Hinsicht auf die homerischen Gesänge enthalten. Gäbe es eine Synonymität in den homerischen Gesängen so würde sie nicht nur Mangel an Unterscheidungsgabe in den Beobachtern, sondern auch noch mehr einen Mangel des Unterschiedenseyns in ihrem Geiste verrathen. Wirklich fliessen aber die Gränzen der Seelenerscheinungen in einander; auch werden vom gemeinen Menschenverstande nur verschiedene Arten der Empfindung etc. und Aeusserungen bezeichnet.

Tautologischer Ueberfluſs liegt in der vermeinten Synonymität, daher mehrere Worte beisammen stehen. *Od.* 1, 522. ὁδὲ Φρεσὶν ᾗσι νοήσας, θάμβησεν κατὰ θυμόν. Allein in den Worten an sich, weder ihrer Entstehung noch ihres Umfangs nach, liegt Tautologie.

Am meisten erhoben sich unter den Seelenbezeichnungen αἱ Φρένες als Siz der Besinnung, θυμὸς

als Vermögen des Wissens und νόος als sinnendes und berathendes Vermögen. Dem Beharrlichen konnte μένος nach seiner Urbedeutung am nächsten kommen. Dem Reinmenschlichen nach standen am höchsten: νόος, welches nie von den Thieren und nur einmal von verthierten Menschen vorkommt (*Od.* 10, 240.), und ψυχή. Keins aller Bezeichnungen aber reichte bis zum Verstande oder gar der Vernunft in unserm Sinne auf, keins zu unsrer abstracten Idee von (intellectueller) Kraft oder Bewufstseyn, und nirgends haben wir wissenschaftlich begränzte Begriffe, sondern meist schwankende Vorstellung von innerer Bewegung zu suchen.

Fast alle uralten und vorhomerischen Worte gingen vom Bewegen aus, wenigstens vom Athmen; dann hielten sie fast insgesammt einerlei Gang, von der sinnlichen äusseren Bewegung zur innern. Alle erhoben sich über das Physische hinaus. Dafs ψυχή sich in jener Zeit noch nicht so hoch als die übrigen Bezeichnungen erhob, dies lag nicht in dem Unvermögen der homerischen Zeit, sondern besonders in den Schranken, die die mythische Ansicht von dem Schattenbilde der philosophischen Association und Fortbildung gesezt hatte.

In der Brust und, obgleich seltner, im Herzen, wo das Helden-Alter am meisten empfand, liefs sich die Seele spüren, noch nicht im Kopfe; denn des Zeus Kopfnicken war nur willkührliche Bewegung eines Körpergliedes. Was in der Seele Körperliches, was Geistiges sey? darnach fragte man nicht, als noch Körper und Geist eng verbunden waren. Die Hauptseelenkraft jener Zeit, das thätige Begeh-

ren war allerdings an den Körper gebunden, bei dessen Zerreissung und Erschlagung jenes kraftvolle Wirken aufhörte. Dies hing aber mit der Stärke der innern Bewegung und des Lebensodems innig zusammen, und ein stärkerer Anhauch gab ihm mehr Gefühl und mehr Thätigkeit.

Erste Periode.

Von der ursprünglichen Herrschaft der Phantasie bis zum Abschlufs ihres Cyklus, — bis zur Periode des vorwaltenden nüchternen praktischen Verstandes.

Von Homeros bis zu den Gnomikern.

Unter den griechischen Wilden, d. i. unter den Pelasgern war im Ganzen der rohe Natur-Trieb noch zu vorherrschend, als dafs ein Gefühl für das Menschliche an oder in dem Menschen sich hätte aufregen können. Der Selbsterhaltungstrieb gebar verfolgende Leidenschaften und die durch Collisionen entstandenen Befehdungen erzeugten höchstens nur jene aufgedrungenen und eigennüzzigen Beobachtungen und Erfahrungen, welche im Auflauern des Feindes, in der schlauen Ueberlistung und der scheuen Wachsamkeit sich zeigen konnte. An Ahndung des Menschenwerths war hier um so weniger zu denken, da Menschenmord zur Regel und Mifshandlung, selbst der schwachen Scla-

ven und Frauen, so wie Menschenraub zur Gewohnheit geworden war.

Die erste Spur einer Milderung, vorerst nur der äussern Sitten oder der unmenschlichen Handlungen, waren die Gegenmittel des vom westlichen Phönike nach dem östlichen Attika segelnden Kekrops (1570 Jahre vor Chr.), welcher, der Sage nach, den dortigen Pelasgern zuerst Scheu gegen Todte, Abscheu gegen Menschenmord, und Schonung des weiblichen Geschlechts durch Einführung der Ehe beigebracht haben soll. Indefs dauerten wenigstens unter religiöser Autorität Menschen-Opfer noch bis in das Heroenzeitalter fort.

Eine tiefer eingehende Milderung mufste nothwendig das Gefühl ergreifen, seine Härte erweichen und so ein Mitgefühl für Andre erregen. Vorbereitet war dies schon durch die ersten begränzten Aeusserungen des Geselligkeitstriebes in der Geschlechtsneigung, welche andre Leidenschaften bändigte, die Phantasie wekte und so zu einer Be-geisterung führte. Lyrische Naturausbrüche des leidenschaftlichen Herzens waren die erste Poesie; sie äusserten sich in einer bessern Sprache, so wie in sprechendern Gebehrden. Der uralte pantomimische Tanz in Verbindung mit Gesang und einfachen Begleitungen der kindlichen Tonkunst, war etwas Heiliges und dauerte mit diesem Charakter noch in den heiligen Spielen fort. Handlungen wurden nun dargestellt, welche theils ehemals geschehen (und diese Nachahmung sezte ein Bewufstseyn derselben voraus), theils nur Embleme der innern Bewegungen des Gemüths waren. Dann hob

Religion den Menschen noch höher aus dem thierischen Instinct.

Als besonders wirksam in dieser Hinsicht ist uns eine Erscheinung unter den Hellenen, in dem nördlichen Osten Griechenlands, in Thracien aufgestellt, die Erscheinung des heiligen Sängers Orpheus am Olympos (1300. vor Chr.). Sey er nun gereist und dadurch gebildet worden, was man wohl glauben könnte, oder nicht, er glänzt unter den frühesten Beförderern der Humanität; denn er wirkte auf das Gefühl. Der Grausamkeit und Härte der Thracier flöſste er Abscheu gegen Blut, und nicht blos bei den Menschen sondern auch bei Thieren ein, und öfnete zugleich Mittel, sich von einer solchen Besudelung reiner zu machen, physisch zu reinigen. Die Abschaffung der Blutrache, die Schonung der deshalb Flehenden bändigte das Thier im Menschen eben so als ein Herakles und Theseus die Thiere ausser dem Menschen. So ward Orpheus Bezähmer wilder Tiger und Löwen unter Menschen; dies aber durch den menschlichen Gesang, und durch Scheidung der unreinen Menschen von den reinen in seinen Mysterien, so wie die alten Götter auf dem Olymp ebenfalls menschlicher, d. i. als Menschen personifirt oder vergöttert wurden, und der Kretische Zeus ein Vater der Götter und Menschen ward.

Der republicanische Geist verdrängte indeſs die Jonier (1044. vor Chr.) von Athen nach dem mildern Klein-Asien, wo durch mehr Ruhe von aussen und durch mehr Bequemlichkeit des Lebens die Phantasie noch freiern Spielraum und das Gefühl

noch mehr Milde erhalten konnte. Indem aber die Jonier ihre europäischen Stammbrüder an Bildung übereilten, so entstand dadurch eine noch grössere Verschiedenheit in den Menschen, die zu den Stämmen des griechischen Namens gehörten, und eben diese Mannichfaltigkeit mufste das Bedürfnifs und die Fähigkeit der Menschenbeobachtung wecken und schärfen, vollends bei Sängern, die als Reisende viel sahen.

Gerade dies finden wir nun in den beiden Gesängen, welche den Namen Eines Sängers, des Homeros tragen. Allein bei ihnen hat man insbesondere bisher weit mehr die theoretischen Seelenbegriffe als die gesammte Menschenkunde ergriffen, die ältere, mehr Thätigkeit darstellende Iliade von der mehr Zartheit und Humanität verrathenden Odyssee nicht genug geschieden, noch weniger sich bei der Menschenkenntnifs des Homeros die sehr verschiedenen Menschengemälde in ihm gestanden.

Die neueren Schriften über die homerische Psychologie sind folgende:

J. H. J. Köppen's erklärende Anmerkungen zum Homer. Hannov. 1792. 1 Th. S. 9.

Car. Wilh. Halbkart, Psychologia homerica; seu de homerica circa animam vel cognitione vel opinione commentatio. Zullichaviae, 1796. 8. Hier ist mehr auf die rationale Psychologie, selbst auf den Zustand der unsterblichen Seele im Hades gesehen, als auf empirische, nicht auf die Menschen überhaupt, auf deren Eigenschaften, Charakteristik und Unterschied von den Thieren. Es hat der Verf. mehr die Keime der

der Psychologie im Homeros als an ihm bemerkt; er hat das Vor- und Nachhomerische, den Volksglauben und das Dichterische oder Mythologische nicht genug geschieden, also noch zu eng gefafst. Statt der Ausführlichkeit über das Lokal der Unterwelt wäre genauere Bestimmung der Bezeichnungen von Seele und der ganzen Menschennatur zwekmässiger gewesen. Wenigstens hätte man eine vollständigere Aufzählung und naturgemässere Anordnung der Bedeutungen von den Ausdrücken für Seele erwarten dürfen. Der Verf. läfst Hom. das ganze Leben hindurch sich auf Psychologie legen, und beurtheilt ihn weder kritisch noch mit Bestimmtheit.

J. Ch. Fr. Wezels griechische Sprachlehre. Liegniz, 1798. S. 363—379. enthält mehrere gute Bemerkungen über die ursprünglichen Bedeutungen mehrer homerischen Seelenbezeichnungen.

J. A. Steger's Mythologie der Griechen und Römer auf einen allgemeinen Grundsaz zurükgeführt. Berlin, 1800. 8. Der zweite Theil enthält Anthropologie S. 57—98. — Der Verf. vermischt alte homerische und spätere Mythen, und scheidet keine Stufen in den anthropologischen Sagen.

Mart. Gottfr. Herrmann's Mythologie der Griechen für die oberen Classen der Schulen. Berlin, 1801. 8. Die zweite Unterabtheilung der Abhandlung enthält: anthropologische und moralische Mythen der vorhomerischen Welt, nebst verschiedenen Reflexionen über die Fortschritte des Menschen in der Cultur S. 472—547. Nicht nur Beweise mangeln dieser Schrift, sondern sie verbindet auch mit Kürze zugleich Oberflächlichkeit.

Die homerische Menschenkunde verdient desto mehr eine nähere Erwägung, da alle Griechen ihre Elementarbegriffe und ganz besonders die von den Menschen-Stämmen aus ihrem heiligen Homeros schöpften, und da man die griechischen Menschen selbst aus dem Homeros noch oft sehr einseitig betrachtet.

A. Allgemeine Homerische Ansichten und gemeinschaftliche Prädicate der Menschen überhaupt.

1. Menschen in ihrem Verhältnisse zu den Göttern.

Aus den allgemeinen Eigenschaften der Götter lassen sich auch die allgemeinen Eigenschaften der Menschen erschliessen oder vielmehr ablesen, um so mehr, da die Menschen den Göttern bis zur völligen Verschmelzung ähnlich waren. Diese erste Götterähnlichkeit der Menschen sezte aber nicht viel voraus, da die ersten Götter noch nicht Musterbilder waren.

Auf der Erde überhaupt wohnen zwei Geschlechter, a) ein göttliches der Unsterblichen, d. i. mit ausdauerndem unverwüstlichem Körper, b) ein menschliches der Sterblichen, *Il.* 6, 180. 12, 242. vgl. 5, 440. f. Sie bilden gleichsam zwei verschiedene Menschen-Racen. Selbst den äussern Gegenständen der Natur lieh der vergöttlichende Mensch, zwar noch nicht sogleich menschliche Gestalt, wohl aber zuerst menschenartige Triebe.

Manche Eigenschaften sind Beiden gemein.

Beide haben a) Körper, und zwar gleichgebaute Körper, selbst von verschiedenem Geschlecht. Daher sind sie gleichermüdlich, gleichverwundbar: Beiden leuchtet Eine Sonne, *Od.* 3, 1.

b) Gleiche Schranken, gleiche sinnliche Bedingungen, gebunden an Zeit und Ort, abhängig vom Zufalle, wie von einer äusseren Nothwendigkeit, — gleiche Lebensweise. Auch sind Beide Täuschungen preis gegeben. — Götter und Menschen schlafen und haben unruhige Nächte, *Il.* 2, 1. f.: Beide essen und trinken und schlafen gern, *Od.* 1, 26.; Beide pflegen der Liebe; Beide haben ihre Wohnungen und Lieblingsplätze.

c) Gleiche Gefühle, — gleichsinnliche und aus gleichen Ursachen, — angenehme und unangenehme. Auch Götter sind nicht ganz glüklich; werden in ihrem Genusse oft gestört.

d) Gleiche Bedürfnisse und Neigungen, Affecten und Leidenschaften. — Beide lieben Gesang und Musik, Parfüms und Galanterieen. Auch die Götter freuen und betrüben sich, auch sie lügen und betrügen.

Andre Eigenschaften unterscheiden Beide.

a) Die physische Nahrung und so auch das Blut. Der Götter Körper ist feiner. Eben daher auch ihre Körper grösser, gewandter bis zur Unsichtbarkeit, und schöner und ausdauernder auch in dem jugendlichen Reize. Es haben die Götter schnellere und weitere Schritte, *Il.* 14, 20. Bliz- und Vogel-Schnelle, *Il.* 4, 75. *Od.* 5, 51. Die Götter le-

ben länger, obgleich noch nicht unsterblich in unserm Sinne.

b) Der Götter Gefühl ist im Ganzen ungetrübter. — Sie sind seliger, d. i. sorgloser und ihr Leben müheloser. *Il.* 6, 138. 24, 525.

c) Das Erkenntnifsvermögen der Götter unterscheidet sich unter den drei Vermögen am merklichsten von dem der Menschen. Sie sehen und hören weiter, ihr Gedächtnifs hält mehr fest, ihre Phantasie ist schöpferischer, ihr Verstand wenigstens in Manchem, besonders in der Zukunft, weitumfassender; sie wissen mehr, weil sie mehr erfahren, und sie haben mehr erfahren, weil sie länger gelebt haben. Ihre Klugheit hängt von ihrem Alter ab. *Il.* 3, 353. 15, 165. Auch ihre Kunstgeschiklichkeit ist grösser, weil sie geübter und fertiger werden konnten.

Doch können auch die Menschen den Göttern ähnlich werden so gut als den Thieren (denn Vergöttlichung wie Verthierung von Menschen belegen die homerischen Gesänge durch Beispiele. *Od.* 10, 237.). Doch vergöttlichen die Menschen sich nicht sowohl selbst, (dies wäre sogar Anmassung, obgleich manche Sterbliche schon die Unsterblichen überlisten) als die Götter die Menschen durch Verschönerung, Verjüngung, Versezzung, Beflügelung ihrer Körper. Manche Sterbliche werden vergöttert, z. B. ein schönes Weib, *Od.* 5, 334. So waren die Menschen der alten Zeit, ein stammhaftes Geschlecht der Heroen schon halbgöttlich, und noch lebten Götter und Menschen in Bluts-Ver-

wandtschaft und sehr vertrautem Umgange. Zeus erscheint als Vater aller Menschen. So kehren die Götter bei den Sterblichen, namentlich den Gutgesinnten ein. *Od.* 7, 80. 19, 484.

2. Menschen in ihrem Verhältnisse zu einander, oder, wo nicht allgemeine, doch herrschende, Prädicate aller Menschen im Homeros.

Als Sterbliche, Schwächere, Eingeschränktere, Unerfahrenere waren die Menschen natürlich auch bei den freien Joniern als abhängige Wesen gedacht. Daher heissen sie

a) überhaupt: kurzlebende, *Il.* 19, 328. Hinfällige, 21, 464. den Blättern gleich und schon darum Unglükliche, 22, 31. Bejammernswerthe, 13, 569. 17, 446. Jammerbeladene, — kümmerlich Lebende, 24, 525. besonders am Magen Hungerleidende, *Od.* 15, 342. Doch sezt eben diese Beobachtung zugleich die Anerkennung mancher Bedürfnisse und zwar desto mehr voraus, je dringender sie waren, und je mehr ihre Nichtbefriedigung schmerzte. Daher finden wir sogar Verwünschung der Geburt, *Il.* 22, 481.

b) Sie heissen insbesondere: die weit über die Erde verbreiteten, und auf ihr umherreisenden und, — was den Griechen schon früh charakterisirte, — die verschieden sprechenden Menschen. Das feinere Organ und die Gefühls-Erregbarkeit des Griechen hatte früh einen Sinn für Menschenstimme, nicht nur in todten Gegenden, *Od.* 6, 119. f. sondern auch unter Men-

schen. Fremde hiefsen ihm Anders-Redende, βαρβαρόφωνοι.

c) Noch psychologischere Merkmale waren von ihren herrschenden Affecten und Neigungen entlehnt; also entweder

die Furchtsamen, Schauerfühlenden — und die Argwöhnischen und Eifersüchtigen, *Od.* 7, 307.

oder die Schwankenden und Veränderlichen, Unbedachtsamen und Leichtsinnigen, *Od.* 18, 135., sogar unter allen Lebendigen. *Il.* 18, 129.

B. Homerische Ansichten der Verschiedenheiten der Menschen.

Die Verschiedenheit mufste unter Griechen sehr früh da seyn, bei verschiedenen Stammvölkern aber noch mehr sich weiter entwickeln; denn kein Grieche sah dem Andern innerlich ähnlich, und nie waren Griechen gleichförmig in ihrer Thätigkeit, eben weil diese harmonisch war.

Ihre erste Unterscheidung der Menschen war aber mehr eine gedichtete als eine beobachtete, die Unterscheidung derselben von den Göttern. Indefs lag derselben immer die Beobachtung eines der auffallendsten Unterschiede, nemlich des äussern zum Grunde, die man von manchen noch alten ungeschwächten Stämmen abgezogen hatte, welche stärker, kraftvoller, mächtiger und reicher waren als die gegenwärtigen Menschen. *Il.* 9, 401. 5, 303. 12, 380—383. Auch der im Alter

Ergraute war damals noch flinker, aber auch religiöser, 23, 789—791.

Begründet ward die Verschiedenheit der Menschen, a) vorerst noch immer durch ihre physische Abstammung, durch ihre Verwandtschaft und selbst Liebschaften mit den Göttern oder Menschen überhaupt oder insbesondere. Nun waren selbst die Götter bereits von einander verschieden, darum auch Jene.

Schon unter den einzelnen Göttern und Göttinnen findet sich Verschiedenheit, welche dann auch ihren besondern Lieblingen unter den Menschen eigen war. Ihre Charakteristik gibt uns ein Bild der Zeiten und der Menschen, und ihre Verschiedenheit läſst sich schon aus der griechisch-homerischen Theologie ablesen; sie nemlich nicht aus einem physischen, sondern historischen Standpuncte betrachten.

Unter den männlichen Göttern bildete der griechische Beobachtungsgeist in Zeus die damals höchste menschliche Hoheit aus, d. i. Ehrfurcht einflössende gewaltige Obermacht, die auch Fremde schüzt (ἱκετήσιος). Sein Sohn Apollon erzeugt Dichtergeist und Ahndungsgeist, begeistert und gibt Gesang — selbst ein Bild jugendlicher und muthiger Begeisterung. Hephästos, ein andrer Sohn des Zeus, erscheint als Lustigmacher auf dem Olymp und als künstlicher Metallarbeiter, obgleich gebrechlich, doch gewandt. — Ein dritter Sohn des Zeus, Ares, repräsentirt den wilden, tollkühnen, brutalen Blutdurst der Krieger, ist Schreckensverbreiter.

Ein vierter, Hermes — das Bild des männlichen Anstandes, der Ueberredungskunst eines Geschäftsträgers. — Der erste Bruder des Zeus, Poseidon, ebenfalls ein alter, wilder Erd- und Meererschütterer, — der Vater und Führer der Schiffenden.

Unter den weiblichen Göttern stellt die Gemahlin des Zeus die Härä, das Bild eines stolzen, herrschsüchtigen, zänkischen, eifersüchtigen und listigen Weibes auf. Pallas repräsentirt die kluge List und gewandte Weisheit mit kriegerischer Tapferkeit, und insofern ein Mannweib oder eine weibliche Heroine; doch zugleich Athene, das Bild der Erfindsamkeit in weiblichen Kunstarbeiten (neben ihr Musen). Die Artemis ebenfalls noch männlich wurde als nächtliche Jägerin gedacht. Die Tochter des Zeus, Aphrodite war das Bild eines schmachtenden, lächelnden und schmeichelnden, aber auch weichlichen, veränderlichen, trügerischen Weibes (neben ihr die Charitinnen.); Hebe, das Bild der wirthlichen Jungfräulichkeit. Fürchterlich weibliche Wesen, denen die bitterste Rache übertragen war, — heissen Persephone, die Erinnyen.

Diese verschiedenen Götter begründeten nun auch die Verschiedenheit der Menschen und zwar auf mehr als eine Art.

Von den Göttern überhaupt erhielt der Mensch schon bei der Geburt (ἐκ γενετῆς) seine Gabe (δῶρον) *Il.* 24, 527. f.; doch war diese Gabe weniger Geistes- als Schiksals-gabe; ein günstiges oder ungünstiges Schiksal, *Od.* 4, 207. Auch galt es schon hier viel, ob man von glüklichen Aeltern

geboren sey, *Il.* 22, 481., oder von einem berühmten Vater, *Od.* 1, 209. Wenige Kinder werden besser als der Vater, *Od.* 2, 276. f. doch wünscht dies Hektor von seinem Sohne, *Il.* 6, 477. Aeusserlich hielt man doch den Telemach für eines edlen Vaters Sohn. *Od.* 18, 219.

Auf die erste innere Verschiedenheit der Menschen hatte einen merklichern Einfluſs die Mutter. Dies schon durch ihre Nahrung. Ausgezeichnet war, wer am Busen der Göttinnen genährt worden war, *Il.* 24, 58. f.; trozzig wurde, wen eine starrsinnige Mutter nährte, *Il.* 5, 892.; grausam, dessen Mutter ihn mit Galle tränkte, *Il.* 16, 203. So ging also selbst Gemüthsart von Aeltern über.

Von einem Gott gepflegt oder Gottähnlich, ja göttlich hiessen alle Tapfre, besonders Anführer und Stammesobere, Διοτρεφεῖς. Götter inspirirten auch die Einzelnen mit höherm Muthe, Alte erzogen die Kinder, *Il.* 16, 191. f. So Phönix. *Il.* 9, 443. 448. f. Sie hüteten Heerden oder übten sich in Waffen und in der Jagd. M. Vgl. *Feith. antiq. Homer.* p. 408 und 415.

Noch andre Verschiedenheiten begründeten nun die verschiedenen praktischen Bildungsstufen, Beschäftigungs- und Lebensarten der Menschen. Diese muſsten die Gleichförmigkeit in der Nation noch mehr aufheben. So finden wir hier schon folgende Verschiedenheiten und Modificationen:

1. Ganz ungebildete, rauhe, wilde Völker, — frevelnd gegen Fremdlinge, — keke Räuber, ἄγριοι,

ὑβρίσταί, *Od.* 1, 198. 6, 120., Seeräuber, *Od.* 15, 425.

2. Halbgebildete und Humane, φιλόξεινοι — νόος θεουδής. *Od.* 6, 121. (beide Worte nur in der Odyssee), doch ohne Kenntnifs des Meeres und Salzes, *Od.* 23, 267. oder einfach Lebende, Milchzehrende Hippomolgen. *Il.* 13, 6.

3. Verfeinerte und Trügerische, wie die Phönikeṛ, *Od.* 15, 415., oder Empfindsame (ἀλφησταί, *Od.* 13, 261.), oder gewandte Handelsvölker, wie die Phaaken, von denen es *Od.* 8, 559. 560. heifst, sie kannten nicht blos die Stärke jeder Nation, sondern sie wufsten auch von selbst den Sinn und die Gedanken der Reisenden, so wie der Gereiste, der viele Wohnplätze und Gesinnungen der Menschen kennen lernte, (*Od.* 1, 3.) ein Erfahrner schien.

Unter den Griechen selbst aber kannte man damals:

1. verschiedene Beschäftigungen, abgesondert — als Krieger oder Jäger, Seeräuber, Ruderer, Schmiede und mechanische Baumeister und Künstler, Aerzte und Priester, Seher und Sänger. Vgl. vorzüglich *Od.* 17, 377. — Tänzer und Kitharenspieler hielt man damals für weichlich und weibisch. *Il.* 3, 54. vgl. 24, 261.

2. verschiedene Stände — Bettler, Fürsten (*Od.* 4, 692.) und Sclaven, welche geraubt oder erbeutet waren, (*Od.* 1, 430.). Die gröfste Anzahl der lezten bestand freilich aus Nichtgriechen, und

sie hatten meistens Geschäfte der Handwerker. Durch die weiblichen Sclavinnen konnten die Hausfrauen sich fühlen. (vgl. Hartmann Kulturgeschichte etc. 1, 240. f.). Sie besorgten meist den Ackerbau und wurden nicht selten gemifshandelt (*Feith antiq. Hom.* 264.). Freilich konnte dies den Menschenwerth damals nicht aufhelfen. Die Höheren erschienen immer als Erhabenere in jeder Hinsicht.

Die Verschiedenheiten der Menschen-Alter waren schon in einigen auffallendern Zügen beobachtet.

1. Kinder wurden überhaupt öftrer mit Weibern in Hinsicht auf Schwäche des Körpers und Gefühls verglichen. Doch hatten die Griechen einen liebenden Sinn für beide, daher oft das Prädicat: liebe Kinder. Eben so werden Weiber und Kinder als blühend bezeichnet. *Il.* 22, 423. Das nächste Prädicat ward immer in der Schwäche gesucht. Kinder sind ungeübt im Sprechen und Handeln, (nach der doppelten Bestimmung zum Sprechen und Handeln, *Il.* 9, 440. *Od.* 4, 418.), — daher sprachlos, oder lallend und schwazzend, oder unbehülflich, (z. B. im Speise-Verschütten, *Il.* 9, 487.). Daher heifsen die Knabenkräfte schwach und zart, welche einen Esel aus der Saat durch alles Zerschlagen ihrer Stöcke auf ihm, kaum von der Stelle bringen können, *Il.* 11, 558. f.

Sie heifsen ferner einfältig, nichts merkend, und auch daher sorglos und unbesonnen. Νηπίοι. (Sogar schon ein Wort für Kinderei, νηπιάα, finden wir *Od.* 1, 297.).

Sie sind schüchtern. So verbirgt sich der Schuzsuchende, scheue Knabe hinter der Mutter. *Il.* 8, 271. So fürchtet sich der kleine Astyanax vor dem Helm seines Vaters Hektors mit Pferdemähnen, lehnt sich an den Busen der Amme und fängt an zu schreien, als der Vater die Hände nach ihm ausstrekt, *Il.* 6, 400. f.

Sie sind anhänglich an bekannte Menschen. So ist des Vaters Fortleben erwünscht, *Od.* 5, 394. So wollte Achilles als Knabe mit keinem Andern zu Tische gehen, noch bei einem Andern im Zimmer bleiben, als mit seinem Erzieher Phönix, *Il.* 9, 481. f. So laufen Mädchen der Mutter nach und ziehen sie beim Kleide, bis sie sie nimmt, *Il.* 16, 6—10.

Sie sind spiellustig. — So spielt der Knabe mit Füssen und Händen in dem Seesande, *Il.* 15, 362. — Muthwillig; — so necken die Knaben die Wespenschwärme, *Il.* 16, 259. f. Mädchen dagegen schleppen sich mit Gold, *Il.* 2, 872.

Sie sind kindisch; — daher werden noch unüberlegte Erwachsene mit ihnen verglichen und von ihnen benannt (νήπιοι) *Od.* 4, 371. *Il.* 7, 401. 12, 127. 20, 264 u. a. St.

2. Jugend. Hier ist vor Allem der frühe griechische Schönheitssinn bemerkenswerth. — Das nächste Prädicat der Jugend ist: — Blühende Jünglinge, und so der Gottheit Gleiche. Die gröſste Grazie derselben fand man in den reifenden, wie in den Milchbärtigen, *Il.* 24, 348. *Od.* 10, 279. Das idealische Bild eines solchen Jünglings war daher der schöne Ganymedes. Dagegen wurden die

Titanen als unreife Jünglinge, mithin auch als noch nicht ganz starke gedacht; denn von ihnen heifst es: Noch braunte sich nicht ihr Haar in schönes Gekräusel.

Ein andres Prädicat war: stark. Daher die eigentliche Blüthe des jungen Helden mit der höchsten Stärke, wie mit dem reifesten Körper verbunden gedacht wurde. *Il.* 13, 484. 16, 857. Uebrigens wurde er gedacht als tapfer, feurig, zuweilen übermüthig, zuweilen auch noch unerfahren, unstät (*Il.* 5, 105.) und unbedachtsam, wie einmal selbst Telemachos. Von demselben wird noch gesagt, er habe auf einmal Entschlossenheit in der Periode der Mündigkeit gefühlt und freimüthig zu den Freiern, wie zur Mutter gesprochen, und dem Selbstgefühle, dafs ihm das Hausrecht und das Wort als Mann gebühre, indefs die Weiber an den Weberstuhl gehörten, *Od.* 1, 359.

Zugleich aber ahndete man etwas Nothwendiges durch Vergleichung der Jugend mit dem Alter. Wer einst Jüngling war, hiefs es, mufs auch das Alter erfahren. *Il.* 4, 320. 321. — Als Jüngling war man unstät, tollkühn; im Alter blikt man vor und hinter sich und so geschieht Beiden am besten, *Il.* 3, 108. Hierin liegt die Ahndung, dafs die Menschheit aus mehrern Altern bestehen müsse, um vollendet zu seyn.

Jungfrauen schrieb man zartes Gefühl zu; ἀταλὰ φρονέοντες, *Il.* 18, 567. Die Nausikaa wird als ein Mädchen geschildert, welche zwar viel davon sprach, wie viel sie für ihre Brüder zu thun

habe, die immer gepuzt gehen wollten, (*Od.* 6, 63.), die aber dennoch nicht wagte, das Wort: Vermählung oder Hochzeit auszusprechen bei holder Schaam. *Od.* 6, 57.

Das Ideal der homerischen männlichen Jugend ist übrigens Herakles, das der Jungfräulichkeit dagegen, in welcher Munterkeit mit Grazie gepaart war, Hebe; Beide vergöttert.

3. Greisenalter. — Nicht minder früh traf die Beobachtung auf die Schwäche des Greisenalters (*Il.* 8, 103. *Od.* 2, 16. u. a. St.), doch sagt schon Homeros, das Alter sey schwach am Körper, nicht aber dessen *θυμὸς ἐνὶ στήθεσσι φίλοισιν*. *Il.* 4, 313. f. Nestor schildert drauf die trefliche Seite des Alters, erinnert an die Naturordnung. In einer Zeit, wo physische Stärke Alles galt, mußte das Alter traurig heißen, daher schmerzt es verhindernd, *Il.* 23, 623. und wird beklagenswerth. 643. Glüklich heißt daher derjenige, welchen das Alter bei seinen Besizzungen überschleicht. *Od.* 1, 118. Als charakteristische Zeichen des Alters sah man an, daß die Alten berathen sind und gern Rath ertheilen, *Il.* 4, 323. *Od.* 2, 16. *Il.* 17, 325., daß sie redselig sind, *πολύμυθοι*, und nur selten eine Ausnahme davon vorkommt. *Il.* 3, 214. 215. Man fand die Alten furchtsam, *Il.* 13, 470. vgl. 560. und religiös, *Il.* 5, 149. Schon bemerkte man unreife Greise, welche überzeitig durch Sorgen und Krankheit grau geworden waren, *ὠμογέροντες*, *Il.* 23, 791. Man vgl. *ὠμὸν γῆρας*, *Od.* 15, 356. — *Od.* 19, 360. *αἶψα γὰρ ἐν κακότητι βροτοὶ καταγηράσκουσιν.*

4. Geschlecht. — Die Beobachtung fiel mehr auf das männliche als das weibliche Geschlecht und daſs in den Heldenzeiten des Kraftgefühls das männliche Geschlecht noch immer viel mehr gelten muſste, als das körperlich schwächere Weibliche, läſst sich erwarten. Dennoch sind neben der grösseren Zahl von Männern auf dem Schauplazze der homerischen Gesänge auch edlere Frauen aufgeführt. Ein Kennzeichen fortgeschrittener Cultur liegt sogar darin, daſs das weibliche Geschlecht nicht mehr mit beschwerlicher Arbeit belastet wird, das Mahlen des Getreides, eine Handarbeit, ausgenommen.

Der für uns liebenswürdigste Charakter aller homerischen Helden liegt in Diomedes; denn erhabner, fester Sinn paart sich in ihm mit tapferm Muthe und Gutmüthigkeit. M. Vgl. *Schweigger Diss.* 3. *de Diomede Homeri. Erlang.* 1808. 8. — Eine Specialcharakteristik der einzelnen homerischen Helden, streng im Geiste der heroischen Welt genommen könnte hier Vieles aufhellen. Das Verhältniſs der Männer zu den Frauen war damals schon hervorgehoben und jenen lag es ob, diese zu schüzzen, (*Il.* 5, 487. vgl. 6, 360.). Vaterland und Weib und Kinder waren ihnen Eins, (*Il.* 5, 210.), wie überhaupt viel Familientheilnahme statt fand. *Il.* 9, 584. Dennoch nährte auch die Absonderung beider Geschlechter noch oft die Rauheit der Mannheit länger.

Die Weiber und Kinder fand man an Schwäche gleich. Männliche Geschäfte, wie der Krieg, glaubte man für Weiber nicht angemessen, *Il.* 5, 348. dagegen passend die lieblichen Geschäfte der Hoch-

zeit, 428. Ihnen war es anheim gestellt für die Männer zu beten, *Il.* 6, 115. und die Männer zu pflegen. *Il.* 6, 265. Auch Besänftigung erwartete man von ihnen, wie Hektor den Bitten seines Weibes widersteht und sie nach Hause zur Spindel und den Hausgenossen verweifst, *Il.* 6, 440. 590. Ein weibischer Mann ward freilich leicht durch Weiberworte bestochen. Il. 6, 332.

Das Weib erschien gefühlvoll, sorgsam wacht es über das schlummernde Kind, *Il.* 4, 130. und arbeitet für ihre Kinder, *Il.* 12, 435 (Bild der Mutterliebe, *Il.* 22, 491). Die Gattin weint beim Tode ihres Gatten, *Od.* 14, 130. Mit dem furchtsamen Weibe werden Feige verglichen. *Il.* 18, 163. Die Bildung der Weiber ging höchstens auf Geschicklichkeit in Arbeiten, *Il.* 9, 390., und nur die Amazonen zeigten ihre männlichere Perfectibilität. *Il.* 6, 186. Zartgeschaffen heifsen die Weiber (θηλύτεραι) und nichts gilt für ungeheurer und schaamloser als eine Mörderin des Trauten ihrer Jugend, *Od.* 2, 429. f. Die Eifersucht der züchtigen Gattin fürchtete schon Odysseus, *Od.* 1, 433., so wie Weiberränke gekannt wurden *Od.* 11, 119. 437.; so wie die weibliche Neugier, *Od.* 1, 416. und die Eifersucht auf Schönheit, *Od.* 5, 213. Nach *Od.* 11, 441. ist Weibern nie zu trauen, obgleich dies der von Weibern betrogene Agamemnon äussert, vergl. 455.

Schon individualisirte man die Weiber mehr und fand charakteristische Eigenschaften; so Wärterinnen und Schafnerinnen, *Od.* 1, 139. f. Das Geschlecht der Mütter erhielt Auszeichnung, *Il.* 9, 491.

491. 1, 362, so wie diese die Erstgebornen als Lieblinge vorzogen.

Verhältnisse der Thiere zu den Menschen.

1. Thiere an sich beobachtete man schon als etwas Aeusseres, doch schärfer. Auf das Wild lauerte selbst eine Göttin (Artemis, θηροσκόπος). Leicht konnte man das schnelle Forteilen der Vögel (*Od.* 1, 321.), die Schnellfüſsigkeit der Hunde (*Od.* 2, 11.), wie das schwerwandelnde Hornvieh (*Od.* 1, 92.) und um so leichter bemerken, da körperliche Gewandheit Viel galt. — Sodann bemerkte man auch mehr den Ausdruk des Innern an den Thieren und verglich die Menschen damit. So verglich der Dichter das Aeussere und den Gang des Odysseus, der breitschultrig war, und in den Schaaren der Helden umherging, mit einem Widder oder dickwolligen Bocke, welcher durch eine Heerde wandelt, *Il.* 3, 197.; so den sich langsam und bedächtig vor allen auf ihn gerichteten Pfeilen zurükziehenden Ajas mit dem bedächtigen Schritt eines Esels, der troz der Schläge der Knaben stehen bleibt. *Il.* 2, 557.

Besonders gab es gewisse edlere Thiere, mit denen man nicht nur die Stärksten und Schönsten, sondern auch die muthigsten Menschen verglich, und unedlere, mit denen man feige oder nichtswürdige zusammenstellte. Dies war der erste Grund der nachherigen Thierfabel. So der Muth eines Löwen; daher θυμολέων. Besonders suchte man etwas Sprechendes in dem Auge. So bestand nicht nur Schönheit in einem grossen Auge, βοῶπις,

Il. 1, 551., sondern es lag auch in ihm oft der Ausdruck der Keckheit, daher der Unverschämte Hundsaugen (κυνὸς ὄμματα, wie Hund ein Schimpfwort war, *Il.* 20, 448.) und den Muth eines Hirsches (κραδίην ἐλάφοιο) hatte. *Il.* 1, 159. 225. 3, 180. 6, 544.

Troz dieser Vergleichung des Thieres mit dem Menschen war der Mensch doch jezt schon mehr als das Thier und war gleichsam (wie schon Schmid's psychologisches Magazin, Bd. 2. S. 12. richtig bemerkt,) eine Sammlung sämmtlicher durch alle Thiergeschlechter verbreiteter Eigenschaften. Die Analogie wirkte hier schon stark mit. Wenn also der begeisterte Sänger der Ilias dem Menschen bald die Stärke des Löwens, bald die Gewandheit der Schlange, bald eine andre Thiereigenschaft beilegt, so ist dies nicht versinnlichte Darstellung von dem ihm eigenthümlichen Kräften, die mit den Kräften jener Thiere eine, freilich oft nur ferne, Aehnlichkeit haben, sondern hier noch Glaube an Verwandtschaft, ja jezt sogar an Gleichheit der thierischen und menschlichen Wesen. Und auch dadurch sank der Mensch nicht; denn die Thiere hatten noch damals etwas Göttliches. Man traute den Thieren Gefühl zu und fand in manchen Thierstimmen etwas Vorbedeutendes. So gab es sogar Götterrosse, Götterhunde und göttliche Ungeheuer, einen Ueberrest früherer Thierfurcht und Thierverehrung. So hatten auch die Götter ihre Rosse, die sich wie die Götter von Nektar und Ambrosia nähren, die mit Wind- und Blizschnelle laufen und unsterblich sind, die sogar sprechend sich zu äussern wissen, selbst in Ahndungen

der Zukunft. So weinten des Achilleus Rosse, als sie hörten, ihr Wagenlenker Patroklos sey von Hektor gemordet, Il. 17, 426. f. So wird ihnen (436. 437.) sogar Sehnsucht nach ihrem Lenker beigelegt. Nachher (456.) werden sie vom Zeus mit neuer Kraft inspirirt. So bekam das eine Streitroſs desselben, Xanthos, welches sein Haupt abwärts neigte, Sprachton von der Here, (Il. 19, 408.) und spricht dort ahndend das Verhängniſs von einem Gotte aus. Sogar eine Mischung der Rosse und Menschen in der Gestalt nahm man in den Centauren an, und Chiron, der Erzieher vieler Heldensöhne gehörte zu ihnen. Ganze Heerden göttlicher Stiere und Kühe finden wir; das Fleisch der von Odysseus geschlachteten Stiere brüllte (prasselte) am Spies. Mit Stierköpfen dachte man sich Fluſsgötter. Dem Instinct des Hundes traute man die Ahndung eines Gottes in jeder Verkleidung zu, besonders Hephästos Hunde. Man bemerkte den feinen Gesichtssinn des Luchses. Vögel scheint man sogar wo nicht für verständigere, doch für ahndungsvollere Wesen gehalten zu haben als andre Thiere und selbst Menschen, weil sie den Göttern näher waren. Später leitete man Thiere von verwandten Menschen ab.

Pathognomische Beobachtungen.

Die Pathognomischen Beobachtungen, welche in den homerischen Gesängen gefunden werden, sind mehrentheils sprechend obgleich noch nicht eigentlich physiognomische. Diese und andre alte Dichterwerke können oder sollten die Grundlage für das

Studium der natürlichen Mimik werden, welche die conventionelle Cultur so sehr unterdrükt hat oder bei kleinen Zügen übersehen läfst. Jede innre Bewegung wurde in jener Zeit geäussert und stark geäussert, daher sie sich auch kenntlicher mahlen konnte.

Das erste, was man bemerkte, war der Ausdruk der Leidenschaft, oder wenigstens des Affects, des Zorns, des Muthes, dann erst des charakteristisch äusseren Ansehens, z. B. der Farbe und äusseren Bildung, (wie der bräunliche Menelaos, *Od.* 1, 235., die lockige Nymphe, *Od.* 1, 86. die hauptumlokten Achäer). Bald zog man auch das Auge zur Beobachtung als sprechenden Theil. So finden wir den entsezlichen Blik der Gorgo, *Il.* 11, 36., von Feuer brennende Blicke, *Il.* 12, 466., rollende Augen des starken Löwens, *Il.* 12, 42., Augen voll Mordlust, *Il.* 9, 237. und Zorn, *Il.* 19, 16. So fand man Bedeutung in der Farbe der Augen (in dem Blauen der Athene, *Od.* 1, 222.) Der Gram verhüllt nach *Il.* 11, 249. die Augen, so wie Augen der Sterbenden verdunkelt, *Il.* 16, 790. und umnachtet werden, *Il.* 5, 659. Man hatte das Scheelsehen bei den Bittenden bemerkt, (vgl. *Il.* 9, 502.) fand in dem Hinrichten des Bliks auf Etwas Augenweide, *Od.* 11, 451.

Den Ausdruk des Zorns zeichnet Homeros *Od.* 2, 80. Im Zorn wirft er das Scepter zur Erde, mit hinstürzender Thräne, und Erbarmen ergreift die Versammlung. Schweigend sassen nunmehr die Andern. — Der Zornige schreitet rasch einher, *Il.* 13, 17, wie die Begierde Fufs und Hände hebt. *Il.* 13, 77.

Der Furchtsame verändert die Farbe, ihm zittert das Herz, es wanken ihm die Knie, die Zähne klappern und er sinkt auf seine Füsse ein, *Il.* 13, 278. 10, 375. Der verzweifelnde Agamemnon seufzt und rauft sich die Haare mit der Wurzel aus, *Il.* 10, 15. Andre schlagen an die Hüften, *Il.* 16, 125. 18, 31. — Die Neugier wird charakteristisch gezeichnet, stillschweigend mit geöfnetem Munde.

Mimisch sind hier mehrere Worte, namentlich für Begierde, wie ἵημι, sich fortbewegen, — begehren. Das Aeussere in den Bewegungen und selbst die kleinsten und unbedeutend scheinenden wurden sorgsam aufgefafst. So stüzt sich der Schlafende auf den Ellenbogen, *Il.* 10, 80. so umfafst der Bittende die Knie; so die Zeichnungen des Lachens, *Il.* 15, 100., welches den Zorn hemmt. *Od.* 21, 376.; die Gemälde sanfter Wehmuth, *Il.* 6, 466. und der Freudenthränen, *Od.* 16, 213.

Einzelne psychologische Erscheinungen.

Die einzelnen Vermögen der Seele, welche die spätere Philosophie schied, zeigt auch die homerische Poesie schon verschieden, nur nicht als Vermögen, auch nicht wesentlich verschieden, sondern nur als verschiedene Bewegungen und Thätigkeiten, und unter diesen vor Allen die Begehrenden *).

*) Bardili sagt a. a. O. in Hauffs Philologie: S. 123. „An Ausdrücken für einzelne Gemüthskräfte ist die Sprache der Fabelwelt äusserst (?) arm; sie hat noch zu viel mit dem Ganzen (?) zu thun, als dafs der Theil getrennt von ihm schon sehr konnte beachtet werden.

Dafs oft tautologischer Ueberflufs besonders bei Beschreibung dessen, was in der Seele vorgeht, gefunden wird, ist natürlich. Er beurkundet das Streben, das Geheime zu verständlichen.

Es wurden mehrere einzelne Acte beobachtet, welche wir zu den Erkenntnifsvermögen rechnen. Nicht nur hatte man mehrere Zeitwörter (*νοέω — γινώσκω — εἴδειν — πινύω — Φρονέω — μενοινάω — μερμηρίζω — ὁρμαίνω — μήδομαι — βουλεύομαι*), welche sämmtlich praktische Fertigkeiten der Erfahrung, Besonnenheit und des Raths ausdrükten, sondern beschrieb auch einzeln dahin gehörige Erscheinungen, freilich zuweilen sehr physisch. Das Erkenntnifsvermögen war Einsicht, und gerade hier zeigt sich der innige Zusammenhang der damaligen kindlichen Psychologie mit der Religion um so stärker, da Götter und Menschen am meisten durch die Einsicht verschieden waren.

Früh übte man das Gedächtnifs beim Mangel der Schreibkunst. Leidende wurden sich schmerzlicher Erinnerungen bewufst, und so auch erzählende Sänger. Aber man drükte das Gedächtnifs nicht als abstracte Kraft sondern als eine Thätigkeit aus. Man bezeichnende das Erinnern — a) als ein Bewahren, in sich Sammeln, *Il.* 1, 407. 6, 112. b) ein Anwenden und Brauchen, Od. 1, 19., c) ein Zurükrufen, Zurükdenken oder ein Sprechen im Gemüthe, *Il.* 11, 71. 17, 260. Das Vergessen betrachtete man als ein Nichtfesthalten oder als ein Verborgenbleiben, *Il.* 1, 495. 2, 33. Das Erinnern zur rechten Zeit aber war mehr Göttergabe, *Od.* 2, 61., sowie in vermessenen stolzen Sängern zu-

lezt das Gedächtnifs schwand, was man als Strafe für den Wetteifer mit den Musen dachte. *Il.* 2, 600.

Die Einbildungskraft übten Begeisterte und Exaltirte der homerischen Zeit, allein sie wirkte zu stark, und zugleich zu wunderbar, zu täuschend (wie man manchen fremden oder kühnen Helden für eine Gottheit ansah, *Il.* 13, 89. 15, 307.) und zu überraschend, als dafs man sie nur als Aeusserung des Gemüths, geschweige als Vermögen desselben ahnden konnte. Vielmehr erschien sie als momentane Wirkung eines Gottes bald vor dem äussern Sinne, bald in dem Gemüth. *Il.* 5, 431 — 454. 20, 318 — 348. *Od.* 13, 119. Sanfter begeisterte Apollon und die Muse; wilder Ares und Bakchos, täuschender in den Träumen, verblendender im Wahnsinn (wie dann Entrückung und Verrückung noch lange fast ganz ununterschieden zusammenflossen, und wie sie zum Theil sogar ununterscheidbar sind). Viel vermogte der Gesang über Stillung der Gemüthsbewegungen, über Bethörung (Circe und Sirenen), sogar über Hemmung des Bluts; *Od.* 19, 457. So war auch das Träumen einer Operation, die ganz ausser dem Menschen vorging, eine sinnliche Erscheinung des von den Göttern entweder abgesendeten Traumgottes oder Traumgeistes aus dem Geistervölkchen der Träume, in einer höhern übersinnlichen Welt, *Od.* 19, 559. f. oder einer zur Täuschung nachgebildeten luftigen Traumgestalt. *Od.* 4, 795. 838. *Il.* 2, 6. Natürlich erkannte man manche Träume für so sinnlos, dafs man es damit auf eine Täuschung abgesehen wähnte, andre für wahr, d. i. für richtig vorbedeutend, mithin auch zutreffend, *Od.* 19, 560. Man glaubte ferner an Ahn-

dungen, doch nicht immer an ihre Gewiſsheit, eben weil man kein Ahndungs-Vermögen vermuthen konnte. Die Furcht, der Schmerz ahndete grösseres Unglük; *Od.* 28, 152. die Sterbenden sagten wahr. *Il.* 22, 356. 16, 851. So war die Natur ein Prophet; das ruhige Meer verkündigte Stürme. *Il.* 14, 17. — Blizze und Vögelflüge von der aufgehenden Sonne her waren glüklich, *Od.* 2, 153. doch war diese Deutung des Adlerflugs etc. schon in den Händen einzelner Personen, die ein Held, wie Hektor, schon nicht achtete, sondern mehr auf das Gesez, den Willen des Allherrschers, sein Vaterland zu retten sah, *Il.* 12, 237. Selbst in dem Beniessen lag etwas Glükliches, *Od.* 17, 545.

Zu der verblendendsten Ekstase der Raserei führte den Griechen ein verfolgender Vaterfluch, oder Rache (Ate und Erinnys); wir würden sagen das Gewissen. Daher bewirken zulezt die Bethörung immer die Götter. *Il.* 16, 805. 29, 91—96. Erinnys war Rächerin des Meineides, *Il.* 19, 259. 418. *Od.* 20, 78. Eben so verhält es sich mit der Leidenschaft der Mordgier (daher vom Ares, *Il.* 5, 717. *Od.* 11, 536.) mit wildem Auge. In die Betäubung des Unsinns verfällt nach *Il.* 21, 302. der Trunkne; der stiere Blik verräth den Narren. *Il.* 3, 220.

Allgemeine Resultate über die Homerische Menschenkunde.

Mannigfaltigkeit ohne Vollständigkeit, ohne Einheit und ohne Reinheit ist ihr Charakter. Mannigfaltig genug erschien schon jenen alten Joniern

die Menschheit; doch gleich nur in ihren Gefühlen, weniger in den Begierden, am wenigsten in der Einsicht und Fertigkeit. Das Ideal eines ganzen Menschen faſsten sie schon darum nicht, da ihre Götter noch den Menschen so nahe waren, und da die Menschen dennoch nicht zu den Göttern aufstreben durften. Die vollendetern Menschen sind daher entweder passive, wie Hirten, oder Götter-Verwandte, wie die Heroen, oder Götterlieblinge und Gottbegeisterte, wie die Sänger und Weisen.

Den Menschen hatte man eigentlich in seinem reinen Sinne doch noch nicht gefunden. Nur im Gefühle der Zartgebildeten erschien in unbestimmter Verwandtschaft der Fremde wie ein Bruder. *Od.* 8, 546. Man hatte zwar Ahndungen, daſs der Mensch freiwillig Viel über seine Leidenschaft vermögte (wie über Ungeduld oder Groll), auch wohl durch eigne Uebung etwas leisten lernte (αὐτοδίδακτος *Od.* 22, 347.); allein immer wuſste man den Antheil der Götter noch nicht zu unterscheiden. So war es nach *Il.* 6, 439. Fremden ungewiſs, ob man die Handlung eines Dritten aus seinem eignen Antriebe oder aus dem Rathe eines Sehers ableiten sollte. So bewegte ein Gott, und das Gemüth in der Brust drang an. *Il.* 9, 669. Man ahndete nur, daſs die Menschen die Ursache ihres Miſsgeschiks oft fälschlich in den Göttern, statt in ihrem eignen Frevel, aufsuchten. *Od.* 1, 33.

Das Göttliche im Menschen wie in Göttern war noch sehr abhängig, zufällig, körperlich bedingt. Alle Seelenerscheinungen waren entweder

starke, und diese alle von aussen bewirkt und in körperlichen Erschütterungen bemerkbar, oder ruhige — und diese ein Product langer Uebung.

Etwas Gesezmässiges ahndete man nur in der physischen Erscheinung des Schiksals und Todes, höchstens auch in der moralischen eines Maafses der Begierde und Leidenschaft, wie in der Schaam.

Von Homeros bis auf die Gnomiker kam eine rohe praktische Menschenkunde ziemlich zu Stande. Doch dies mehr durch fortgehende Erfahrungen und Routine als durch Nachdenken, absichtliches und ruhiges Beobachten. Die allmälig entstehende politische Ungleichheit führte zu Collisionen, wie zu neuen Bedürfnissen. Diese zu Leiden, diese wieder zu Erfahrungen und kluger Vorsicht, und erst diese liessen den Menschen in sein Innres flichen und die erste Selbstkenntnifs aus Noth und Mifstrauen aufsuchen.

Gesezgeber sorgten zwar für Erhaltung einer gesunden Seele und einer männlichen Kraft in einem gesunden Körper. So beförderten dies die Institute der Gymnastik des Lykurgos. Dennoch war es nie der Körper allein, den man übte. Auch der Muth sollte wachsen. Selbst die Aerzte jener Zeit wirkten, als Priester, nie auf den blossen Körper, sondern immer zugleich mittelbar (durch heilige Umgebungen) oder unmittelbar auf Seelenexaltation, und waren daher zugleich Seelenärzte oder Seelen-Verderber. Mit dem Reichthume und dem

Luxus stieg die Weichheit und Zartheit des Gefühls, aber auch die Erregbarkeit, ja Zügellosigkeit der mit mehr Cultur versezten Leidenschaften. Der Mensch ward nicht blos verschiedener sondern auch veränderlicher, und bald hatte man die Quelle seiner Unstetigkeit in seinen Begierden gefunden. Die Beobachtung der zertheilten (sich widersprechenden) Menschen in Zunge (Geschwäzz) und Herz führte zum Mifstrauen, und dies zur ersten scheuen Belaurung Andrer. Nun klagen Elegiker, wo der Mensch zu leiden und das Wandelbare tiefer zu fühlen anfängt. Schon der Elegiker Pittakos empfahl Mifstrauen gegen die Menschen. *Diog. L.* 1, 4. 5. M. vgl. *Plato Protagor. p.* 148. *Bip.*

Allmälig kam mehr Regelmässigkeit in die menschlichen Erfahrungen. Dies verräth sich nicht nur in legislatorischen Einrichtungen, sondern auch in den Dichteraussprüchen der Gnomen, wie in den Ahndungen des Unveränderlichen (Instincts) in den Thieren, da die Menschen zu unstät, und zu räthselhaft wurden. In den Gnomen waren nicht Aussprüche eines tiefen Verstandes, sondern meistens Einfälle und der Ausdruk des gegenwärtigen Gefühls enthalten. Daher herrscht in ihnen oft Einseitigkeit und Unbestimmtheit, doch auch Lebendigkeit und Einfachheit.

Mächtig wirkte in dieser Zeit Lykurgos. Dieser verrieth sich schon durch die geglükte Einführung der strengern kretischen Verfassung in Sparta wie durch andre Maasregeln, die seine Person betrafen, als praktischer Menschenkenner. So schifte er (nach Plutarch in dessen Biographie Cap. 4.)

von Kreta nach Klein-Asien, um, wie man sagte, mit der strengen und einfachen Lebensart der Kreter die jonische Pracht und Schwelgerei zu vergleichen, so wie ein Arzt (dies schreibt Plutarchs Pragmatismus) kranke und sieche Körper mit gesunden zusammen hält, um auf diese Art den Unterschied zwischen Sitten und Verfassungen genauer kennen zu lernen. Seine ägyptische Absonderung des Soldatenstandes, wie der Handwerker und Künstler, ist bemerkenswerth; auf der andern Seite aber auch seine Verringerung der Ungleichheit der Menschen, sofern sie durch die grosse Ungleichheit des Eigenthums vor ihm entstanden war. Vorzüglich war er aber als Erzieher sehr consequent. Er ging auf den ganzen Menschen und suchte durch Abhärtung des Körpers die Furchtlosigkeit und den Muth sowohl, als auch die Selbstbeherrschung in dem Hange der Griechen zum Vergnügen oder zum Schwazzen herbeizuführen. Die ganze Erziehung war ihm (nach Plutarch C. 16.) zugleich eine Disciplin, eine Uebung in der Folgsamkeit. Er liefs zwischen Lernen und Spielen abwechseln. Bei den Spielen gaben die Alten gewöhnlich die Zuschauer ab, und erregten dabei oft Händel und Zänkereien, um dabei (sagt Plutarch) den Charakter eines Jeden kennen zu lernen, ob er einen kühnen, unerschrockenen Muth besässe und sich nicht zurükzöge im Kampfe. Merkwürdig ists, dafs, indem er den Hang zum Eigenthum und Reichthum einzuschränken suchte, er dennoch zugleich die List und Verschlagenheit in dem jungen Spartaner selbst bis zum heimlichen Diebstahl entwickelte. Die Gewöhnung zum Schweigen regte zugleich ei-

nen lakonischen Wiz auf; Daher die psychologische Antwort eines Spartaners auf die Frage: Warum er den Wein so mässig geniesse? Um nie fremder Vernunft nöthig zu haben.*)

Zweite Periode.

Die Zeit des sich hervorthuenden praktischen Verstandes; — von den Gnomikern bis auf Sokrates, d. i. von 600 bis 400. vor Chr.

Die Beobachtungen erhielten in diesem Zeitabschnitte Erweiterung und wurden vielseitiger; an sie schlossen sich die ersten psychologischen Versuche an. Dem frühern physischen Heroismus folgte ein Zeitalter des geistigen Heroismus; zu den früheren Trieben gesellte sich jezt das Spiel der Phantasie, und diese erwekte ein minder tieferes Gefühl. Die Dichterphantasie, verbunden mit Thätigkeit und vielseitiger Erfahrung, begründete jenen Heroismus, und wie sich in Einem Menschen der Sänger und Dichter, der Seher und Arzt, der Rathgeber und Wahrsager vereinigte, so gab es auch mehr Genies, die zugleich Genien der Menschen wurden, und mehr Originale, die zugleich thätige Menschen, nicht aber Sonderlinge vorstellten. Und

*) Ob Lykurgos wirklich so gering von der Menschheit gedacht habe, als es ein Fragment von ihm bei *Stobae. Serm. II. p.* 31. sagt, läſst sich nicht entscheiden.

dies waren sie nicht durch einen höhern Geist, der auf sie und in ihnen wirkte. Liefs aber der Glaube an Bezauberung und Begeisterung auf der einen Seite Verwandtschaft der Geister, selbst der göttlichen und menschlichen, ahnden, so beschränkte er auf der andern Seite doch die Freiheit des Menschen, indem er ihn, (selbst noch in Platon) zum Werkzeug einer fremden unsichtbaren Macht machte.

Die organisirten Staaten fafsten nun Staatsmänner und dabei die erste weitere Welterfahrung und Weltklugheit in sich. Unter den sogenannten sieben Weisen befanden sich gewandte und kluge Männer.

Thales soll, nach *Diogen. L.* 1, 1. 9. zuerst behauptet haben: das Leichteste sey Andern zu rathen, das Schwerste sich selbst zu kennen; so wie ihm das berühmte γνῶθι σαυτὸν zugeschrieben wird. Der Ursinn darin war offenbar mehr eine praktische als theoretisch philosophische Seelenkenntnifs, und aus dem Zusammenhange jenes ersten Ausspruchs die Regel gewonnen: Urtheile über dich selbst richtig, d. i. erwäge deine Wünsche und vergleiche sie mit den Verhältnissen. Daher sagte Thales zugleich καιρὸν γνῶθι. Tiefere Weisheit lag ursprünglich nicht darin, nicht: lerne dich selbst kennen oder gar begreifen. Noch erschien nemlich der Mensch als ein Unbegreifliches, ein Räthsel.

Bias erklärte Stärke für Werk der Natur, patriotischen Rath als Eigenthum der ψυχὴ und Φρόνησις. In dem Wünschen für das Unmögliche fand er Seelenkrankheit, νόσον ψυχῆς. Doch auch er hegte Mifstrauen gegen die Menschen und sagte: οἱ πλεῖστοι κάκοι. *Diog. L.* 1, 5, 5. 6.

Von Periander ist die Bemerkung merkwürdig und gehaltreich: αἱ ἡδοναὶ φθαρταί.

Die Fabel und die Handlung in ihr erkannte man früher für sprechender als die Lehre, da sie durch sich und in Jedem redet. Die Aesopische Fabel, sagt Herder, beruht ganz auf der Bestandheit und Consequenz der Natur. Jedes handelt in seinem Charakter und ergibt sich selbst seinen Folgen. Es läſst aber die Fabel die Auffindung eines bestimmten Charakters in den Thieren voraussezzen, so wie man vorher annehmen muſste, daſs in diesen weniger Veränderlichkeit als in den Menschen liege. Menschliche Handlungen trug man auf Thiere über, da man Beide ähnlich fand. So aber trat die Fabel an die Stelle der Gnomen, insofern sie diese in sinnliche Darstellung kleidete und concrete Fälle herbeizog.

Das Gefühl der Menschheit in jener Zeit war nicht allein zarter, sondern auch reizbarer geworden, hier reichlicher, kleinlicher und tändelnder, dort mächtiger, erhabener und überwältigender. Dies zeigt ein Blik auf die Dichter jener Zeit. Die Verbindung der Poesie mit der Erfahrung gab Veranlassungen zu vielen mannichfaltigen und interessanten Ansichten vom Menschen, so wie auch Luxus den Menschen aufgeregt und vielseitiger gemacht hatte.

Wahr und stark sprach Sappho in ihren Gesängen das weibliche Gefühl aus, und stellte in schmelzender Weichheit die Leidenschaften der Liebe und Eifersucht dar. Sie mahlt das Schmachten und Hinsterben, wie die Entzückungen und den Taumel der Liebe lebendig.

Sehr charakteristisch spricht die Stelle des Aristoteles (*Poet.* c. 6.) dafs es drei verschiedene Arten die menschliche Natur darzustellen gebe, so wohl auf dem Theater und in den epischen Gesängen als in Gemälden. Entweder stellt man die Menschen grösser und heldenmüthiger dar, als sie wirklich sind, was Aristoteles schon im Homeros, dann in den tragischen Dichtern, wie im Maler Polygnotos*) fand; oder man zeigt sie schwächer, kleiner und lächerlicher, als sie sind, wie es die komischen Dichter und der Maler Pauson es thaten; oder man stellt sie so vor, wie sie sind. Dies that der Maler Dionysios, welcher nur Nachahmer der sogenannten Natur war. —

Dramen veranschaulichte das Leben der früheren Menschen mit späteren Gefühlen; doch wagten auch schon Satyriker, wie Archilochos, die Geissel zu schwingen.

Pindaros fühlte den Schwung seiner lyrischen Phantasie und erhob dadurch auch den menschlichen Geist hoch; erhaben über das gemeine Ziel, richtete er bei grofsmüthiger Verachtung andrer sinnlicher Triebfedern sein Streben auf den Ruhm. Pythagorisch-Empedokleische Psychologie verband er mit Bildern der Mysterien und sprach hyperphy-

*) Von diesem sagt er: ὁ μὲν γὰρ Πολύγνωτος ἀγαθὸς ἠθογράφος. Die gröfste Stärke dieses Malers bestand also in der Ethographie, d. i. in der Kunst die Gemüthsarten, Affecten und Leidenschaften der Menschen auszudrücken. Aristoteles sezt sogar hinzu: ἡ δὲ Ζεύξιδος γραφὴ οὐδὲν ἔχει ἦθος.

physisch über das εἴδωλον der Seele, welches (nach *Fragm. Thren.* 2, 5. Vgl. bei dieser Stelle Heyne) von den Göttern stammt und zu ihnen zurükkehrt. Er spricht übrigens von Wanderungen und Büssungen nach dem Tode und schreibt der Seele im Traume Ahndungs- und Seher-Kraft zu. Natürliches Genie ehrte er hoch und sezte es dem künstlichen Unterricht entgegen. *Ol.* 9, 152—158. *Nem.* 3, 71.

Je mehr die Phantasie geregelter wurde, desto mehr verriethen sich die Dichter als praktische Beobachter des Menschen, besonders bei der Annäherung an Sokrates Zeit. Die Tragödie stellte erhabenere Menschennaturen als selbst die alten Götter waren, mit stärkeren Empfindungen, grösseren Affecten und höheren Gefühlen auf. Das Fürchterliche und Schrekliche ward für den Tragiker Stof, nicht das Abscheuliche. Dennoch fehlten der Darstellung der Leidenschaften die feinen Schattirungen, welche eine philosophische Beobachtung hinzubringt.

Im originellen Aeschylos, in welchem die dithyrambische Orakelsprache noch eben so sichtbar ist als im Pindaros, lebte ein freier und stolzer Geist. Götter und Menschen stellt er kühn dar, und seine Menschen sind kräftig, wenn auch minder liebenswürdig. Mit grellen Farben zeichnet er, und mehr grasse Züge als ausgeführte Einzelheiten. Gewaltige Leidenschaften und Willkühr regt sich in denen, welche er erfüllt vom Gefühle ihrer Selbstgenügsamkeit und angestammten Kraft vorführt. Durch Schreckenscenen erschüttert er mehr, als daſs er das Mitleiden erregt, und das Alles bändigende Schiksal läſst er waltend in Alles eingreifen.

Sophokles, welcher sich als einen durch Genie und Geschmak zugleich vollendeten Menschen zeigt, brachte zuerst Charaktere auf die Bühne, die der Wahrheit treuer und der Natur näher waren. Die Leidenschaften seiner Menschen sind grofs, ohne ausschweifend zu seyn, und diese Leidenschaften entwickelt er mit grosser Einsicht. Mit seltner Anmuth weifs er zu rühren, ob er gleich auch schrekken kann, ohne das Gräfsliche darzustellen. Wie in seiner Darstellung überhaupt mehr Adel herrscht, so hegt er selbst mehr Ahndung von Menschenadel. Aristoteles führt von ihm die Aeusserung an (*art. Poet.* 25.): er stelle die Menschen dar, wie sie seyn sollten (*οἵους δεῖ*), d. i. mit Wahrheit, welche die allgemeine menschliche Natur und ihre Grundeinrichtung zeigt.

Den sokratisch-philosophischen und sanften Euripides leitete Empfindsamkeit mehr als Aeschylos und Sophokles auf die Kunst zu rühren. Zwar zeichnet er die Charaktere oft zu individuell, doch aber um desto wahrer und mit desto grösserer Innigkeit. Dafs er nicht sowohl Meister in Darstellung der starken und grossen Affecten, sondern eher in den sanften und bemitleidungswürdigen sey, bezeugt schon Quinctilian.*) Seine Menschen äussern Gefühle in allen Beziehungen und mildern die Leidenschaften durch Besonnenheit. Darum ist er so reich an Sentenzen und Reflexionen, die von der Kunst entlegener sind.

*) *In affectibus cum omnibus mirus, tum in iis, qui miseratione constant, facile praecipuus. Quinctil. Inst. or. X. 1.*

Die Tragiker schrieben nicht für Frauen; diese aber spielten auch im heroischen Zeitalter und im Homeros eine weit ehrwürdigere Rolle, als ihnen die Tragiker ertheilten. Dies kann eine schwache Seite des griechischen Trauerspiels heissen. Dafs die Athener es selbst fühlten, beweifst die Art, wie Aristophanes den Misogyn Euripides in den Thesmophoriazusen für die absichtliche Verhäfslichung und Leidenschaftlichkeit seiner Theaterheldinnen küssen liefs. Dafs er viele treulose, unnatürliche Weiber aufführt, ist gewifs; dennoch fehlen auch nicht Tugenden ausgezeichneter Heldinnen. (S. *Intpr. ad Troad.* 651.)

Die alte Komödie schilderte die Charaktere zwar nach dem Leben, allein bei ihrem satyrischen Geiste übertrieb sie mehr und lieferte mehr zügellose, lächerliche Carricaturen, als sie treu wiedergab. Auch war ihre Tendenz mehr politisch-republikanisch, mithin einseitige Staatsactionen ihr Inhalt. Auch die mittlere Komödie stellte noch lebende oder bekannte Menschen in ihrem öffentlichen Leben dar, und zwar ganz so, wie sie sich vor der Welt zeigten. Nur seit der Herrschaft der Makedonier, wo der Bürger mehr auf sein Haus eingeschränkt war, wurde der Gegenstand der neuen Komödie mehr das Innre des Menschen, und die Darstellung umfafste häusliche Scenen, Verhältnisse der Väter und Kinder, Weiber und Sclaven.

Dem Aristophanes kann eine weitläuftige Bekanntschaft mit Welt und Menschen, insbesondere ihrer schwachen und lächerlichen Seite nicht abgesprochen werden. Mit durchdringendem Blicke

und beissendem Wizze erspäht und erdichtet er Menschenschwächen, oder travestirt Andere. Auch in ihm liegen Beweise von dem Fortgange der Menschenkunde.

In diese Zeit fallen die einzelnen speculativen Versuche zur Ergründung des Wesens der Seele und die Hypothesen über einige Wirkungen derselben. Es waren sich zwar die ersten Denker so gut als die früheren Dichter der gemachten Erfahrungen, wie des Empfindens und des Wollens bewufst, allein sie dachten nicht darauf, diesen innern Veränderungen, als solchen, nachzuspüren, oder ihren Bedingungen auf die Spur zu kommen. Bei den nüchternern Forschern erhielten die Beobachtungen eignen Geist und Richtung. Der Schaz derselben war freilich noch kein ganz hinreichender, noch weniger ein reiner oder geläuterter Stof; überdies blieb er gröfstentheils noch unbenuzt und unfruchtbar, der ächte Beobachtungsgeist wurde dabei nicht ausgezeichnet begünstigt. Auch die ersten Producte der freien Wifsbegierde und der zufälligen Erfahrung verband man noch nicht in Eins; daher gab es nur Erfahrungsroutine und metaphysische Speculationen, aber keine praktische Psychologie. Doch läfst sich wohl behaupten, dafs die praktische Menschenkunde früher in einer gewissen Vollendung da war als andre Wissenschaften, und selbst Naturkunde; allerdings aber noch nicht als System, oder als Theorie von den Kräften des Menschen. Jezt zeigten sich die ersten psycho - logischen

Versuche, obgleich noch nicht die erste Psychologie. Jene mufsten aber sogleich für metaphysische, statt physischer, Machtsprüche gelten.

Die Hauptrichtung der Beobachtung ging auf das Objective aus. Die äussere Welt war die Sphäre der Beobachter, obgleich anfangs noch nicht als eine so Grosse, wie für uns, sondern nur ein bald mehr, bald minder zusammenhängendes Ganzes. Nur am Aeussern, an den Handlungsweisen wurden die Beobachtungen aufgefafst und konnten daher nur oberflächlich seyn; zogen die Objecte auch die Weiseren an, so waren dies anfangs noch immer Sinnengegenstände und die auffallendern Erscheinungen, welche sich durch ihre Abweichungen von der bekannten Natur von selbst darboten. Die Physik beruhte dann immer auf einseitiger Auffassung und auf Vermischung mit dem Uebersinnlichen. Noch trieb der blindbefolgte Instinct zu stark, um ihn gehörig zu verstehen; noch war die Phantasie ungeschwächt und ungezügelt, noch ihre Empfindungsart zu stark, als dafs die äussere Natur die erste, auch mehr besonnene Betrachtung nicht hätte früher gewinnen sollen, als der Mensch selbst; noch war die Masse von Empfindungen und Leidenschaften zu grofs, um sie zu vereinigen. So wie alles Vorstellen, Begehren den Menschen aus sich heraus zu gehen nöthigte, so war das Fühlen, so lange es sich nicht mit Leidenschaft verband, in ihm allein noch zu dunkel. Das Gedachte wurde Object und man sezte es als ein Reales ausser sich.

Physik und Metaphysik gränzten, in einander eingreifend, und die erste Psychologie verschmolz in

ihren Erklärungen mehr mit der Physik und Medicin, und ward schon dadurch materialistisch, in ihren Grundsäzzen aber mehr mit der Physik, und ward schon dadurch transcendental und dogmatisch. Dennoch waren auch diese verschmolzenen Wissenschaften noch alle in ihrer Kindheit und verwirrten sich eben so, wie sie sich unterstüzten.

Doch diese Richtung auf das (physische und metaphysische) Objective hatte schon darum ihre Vortheile für den menschlichen Geist, weil sie ihm natürlich war. Sollte er sich allmälig von den mythischen Phantasmen, die vor dem erwachenden Verstande immer bedeutungsloser wurden, losreissen, sollte er nicht in orientalische Selbstbeschauungen verfallen, so mufste er seinen Beobachtungs-, wie seinen Forschungs-Geist zuerst an der äusseren Natur und Wirklichkeit bilden und regeln, so konnte er erst von einer äussern Naturlehre zu der innern dringen. Dadurch lernte man etwas Seelenartiges eben sowohl in der äussern Natur als in der menschlichen finden, wie früherhin etwas Geisterartiges; allein eben diese poetische Ahndung von etwas Beweglichem, Belebendem und Anziehendem in der Natur war auch ein Widerhalt gegen den Materialismus, da es zwar nicht über der Natur, wohl aber in inniger und wirksamer Verbindung mit ihr stand. Ja die Körperwelt selbst wurde zu Urstoffen zurükgeführt und in Elementartheile aufgelöfst, welche eine sublimirtere, feinere Materie bildeten, erhoben über die gröberen und sichtbaren.

An ψυχή als Welthauch schlossen sich die meisten inneren und äusseren Bestimmungen an.

Schon darum aber wurde die Seele objectivirt, weil sie mit der Gottheit immer ähnliche Prädicate hatte. So wie der Begrif der Seele durch die Phantasie individualisirt wurde, so objectivirte sie der Verstand und sie ward zum Wesen. Sie wurde zunächst als ein Körper behandelt, und dann Specialbestimmungen des Wesens der Seele (wie des Grundwesens aller Dinge), d. i. der metaphysischen Substanz, nicht ihrer wesentlichen Vermögen und Gesezze, gewonnen. Schon war die Frage nach dem Wesen der äussern Dinge ein Schritt über die Natur, in das Reich des Uebersinnlichen, dessen Gränzen aber die Phantasie nicht maafs. Kam man, an sinnliche Eindrücke gewöhnt, noch lange nicht an Unkörperliches und Immaterialität, wenn auch an Unsichtbarkeit, so schadete die gegentheilige Meinung doch jezt weniger, wo es noch keine vollendete Immaterialität gab, und die Seelen noch als mit Dämonen, d. i. noch mit dem Göttlichen verwandt gedacht wurden.

Man liefs sich auf Bestimmung der Substanz (von dem Seyn aus) ein, und nahm die der Gottheit und die der Seele, als Wesen der Geister, mehr oder minder einartig an. Die Substanz der Seele war nun nicht blos etwas Gedachtes, sondern zugleich etwas Physisches, gleichartig mit dem Grundstoffe aller Dinge. Selbst die Erscheinungen des innern Sinnes wurden noch wie die Erscheinungen des äusseren, welche man von jenem noch nicht in ihrer Verschiedenheit auffafste, behandelt, und — die metaphysische Speculation mufste zugleich physisch und so auch materialistisch werden. Merkwürdig ist es, dafs man so spät die Ver-

änderungen selbst im Innern aufzählte und das Veränderliche früh als ein Stehendes betrachtete, daſs man so selbst in dem Materiellen ein Unveränderliches ahnden muſste. Lange blieb der Mensch bei sich selbst ein Fremdling, langehin beachtete er nicht die innere Thätigkeit selbst, die Vermögen des Subjects, die Bedingungen und die Gesezze, nach denen sie wirken, wozu erst mannichfaltige Anwendung gehörte. Einzig fragte man nur: was ist das Subject und woraus besteht es? Dabei blieb es immer Voraussezzung, daſs der Mensch eine fremde, gegebene Seele habe, weil Seele nur das bewegliche und bewegende Leben verblieb.

Von dem ersten Philosophen der Griechen (Thales) an, wurde die nichtmenschliche Natur immer mehr, obgleich sehr langsam, entseelt. Dies war der Kampf der Phantasie gegen die Poesie, und so versezte sich der Mensch von dem poetischen Standpuncte der Phantasie gleich bei dem ersten bestimmtern Gebrauche des Verstandes auf den theoretischen Standpunct. So machte sich es der Mensch selbst schwer, weil er die Schwierigkeiten dieser Untersuchung noch nicht ahndete, wie das neugierige Kind sich an mehr wagt als das wiſsbegierige. Es hätte der Mensch dies wohl thun mögen, denn auch die Beobachtung bedarf wissenschaftlicher Leitung; allein jener Standpunct war ein transcendentaler, metaphysischer, auf dem Machtsprüche aus Prämissen von sehr verschiedenem Werthe, Beobachtungen und Dichtungen galten. Der menschliche Verstand, noch so ungezügelt wie die Phantasie, machte einen Sprung bis zu dem lezten Grunde des Seyns, ohne die Mittelglieder

auszufüllen, ohne die innern Erscheinungen oder wenigstens die schon gemachten Beobachtungen zu entwickeln, und ohne die Bedingungen und Gesezze der innern Veränderungen zu erforschen. Das der Vernunft eigne Streben nach dem Unbedingten waltete herrschend vor.

Materie und Geist konnte noch nicht weit geschieden seyn, da noch keine empirischen physikalischen Versuche die Gränzen zwischen dem Sinnlichen und Uebersinnlichen, zwischen dem durch Sinne Betastbaren und Höhern geschieden hatte. Ja Materie war hier selbst mehr Gedanke als Wirklichkeit. — Dogmatisch wurden die Merkmale der Seele (doch nicht blos als Menschenseele, sondern als Lebensprincip mit Selbstbewegung) vorausgesezt und von den einzelnen Philosophen metaphysisch-dogmatisch und physisch-materialistisch angegeben.*)

Thales.

In Thales finden wir den ersten abstracten Begrif der Seele, als eines beweglichen Etwas. Die ψυχή war ihm das Beweglichste und das Bewegung und Leben Mittheilende (κινητικὸν), selbst in den an-

*) Ueber die rationale Psychologie von Thales bis Platon S. Gatterer im: Versuche einer Weltgeschichte S. 194. f. eine Uebersicht. — Ueber die ersten psychologischen Versuche bei den Griechen, in Schmid's psycholog. Magazin, 1 Bd. S. 299. f. Vgl. Dorneddons neue Theorie zur Erklärung der griech. Mythol. S. 124. f. Dieser fand in Thales Hauptsazze sogar das Hauptresultat aller rationellen Psychologie S. 129.

ziehenden Steinen, im Magnet und Bernstein. Sie war das unsichtbare, bewegende und belebende Princip in dem Urwasser, ja die physische Kraft desselben selbst. *Aristot. de anima* 1, 2. — Nach Diogenes von Laerte (1, 33.) dankte Thales seinem Geschicke, daſs es ihm hatte Mensch und zwar Grieche werden lassen, nicht Thier, nicht Barbar. Dies zeugt von der Idee des Menschen als edleren Wesens. So hielt er es auch (nach *Diog.* 1, 36.) für schwer (δύσκολον) sich selbst zu kennen (τὸ ἑαυτὸν γνῶναι) und sprach von Seelenbildung (ψυχὴν εὐπαίδευτος). — Er schritt aber über die Natur hinaus, so wie ihm die erweiterte Anwendung des Begrifs der Seele auf Stein eigenthümlich ist. Vgl. oben S. 158.

Anaximander.

Anaximander verglich die Menschen und Thiere, jedoch blos nach einem objectiven, äusseren anthropologischen Merkmale. Das Thier finde seine Nahrung von selbst, der Mensch könne aber nach der Geburt nur durch Säugung erhalten werden. Diese Beobachtung schien für die Menschen eher ungünstig zu seyn und er benuzte sie wirklich nur zu der Hypothese über den Ursprung des Menschengeschlechts, welche ursprünglich aus Thieren erzeugt worden wären.*)

Anaximenes.

Anaximenes lieſs die Seele, welche den menschlichen Körper beherrscht, eben sowohl Luft

*) *Plutarch Quaest. Conviral. VIII.* 8. *Plutarch. Plac. V.* 19. *Euseb. Praep. Evang. I.* 8.

(ἀὴρ) oder luftartig, wie die Welt von ihrem Hauche umflossen wird, als auch das Princip des Athems im Menschen seyn. Man vgl. *Stobae.* 1, 296 und 56. *Cic. nat. deor.* 1, 10. Dies ist mithin Bestimmung des Stoffes der Substanz der Seele und die Annahme eines Substantiellen, also auch eines Materiellen der Menschen- und Welt-Seele.

Pherekydes.

Pherekydes sprach noch mythisch von der ψυχή. Er liefs das, was bereits Homeros von Odysseus und andern Besuchern des Hades erzählt, den Aethalides vom Hermes als Geschenk erhalten.

Pythagoras.

Mit seiner ausgezeichneten Individualität läfst Pythagoras allerdings Etwas für die Menschenkunde und zwar für die praktische erwarten. Wirklich zeigen auch mehrere Producte der seltnen Thätigkeit dieses grossen Menschen einen tiefen, obgleich noch halb instinctmässigen, Blik in die (reinere) Menschennatur. Er vereinigte in sich noch Theorie und Praxis. Auf Reisen sah er früh schon viele Menschen und fafste Vertrauen zu ihnen und ihren geheim wirkenden Kräften. Sein umfassender Geist war zugleich durch einen mathematischen Kopf geordnet; seine diätetischen und asketischen Einsichten liefsen ihn auf den ganzen Menschen, nach Körper und Geist, sehen und Vieles wirken. Seine Aussprüche wurden Orakel (αὐτὸς ἔφα) und er imponirte wirklich durch seinen Enthusiasmus, wie durch seinen Glauben an einen höhern Einflufs

und selbst an Magie und Divination. Durch gymnastische und diätetische Einsichten erhielt er dem Geiste der Jünglinge Mäfsigkeit, wie er auch durch das aus Aegypten übergetragene Verbot des Fleischgenusses die Achtung gegen die Thiere erhielt. Er sah ein, dafs durch Thätigkeit und Diät auch die Sinnlichkeit in ihre Schranken trete.

Mit einem scharfen physiognomischen Gefühle verband er einen feinen Beobachtungsgeist, einen feinen moralischen Tact, der überall Harmonieen hörte und suchte, und einen göttlichen Sinn für die höhere Freundschft, die uns in die innige Vertraulichkeit mit Andern sezt. Selbst auf Bezähmung der Affecten drang er, um eine Harmonie der Seele zu erhalten. Er war der erste innre Erzieher (wie Lykurgos ein äusserer) eines vollendetern Menschenkreises, der durch Selbstbeherrschung Andre beherrschen sollte; Erzieher durch die harmonishe Seelen- und Körperdiätetik in Vereinigung, durch ächte Seelenreinigung vermittelst der Künste (Musik) *) und der Arbeit, durch tägliche Selbstprüfung und ächt praktische Selbststärkung des Gleichmuths.

Was uns von Pythagoras Psychologie bekannt ist, macht nur Weniges aus. Die ψυχή, welche nach ihm nicht alle Lebendige haben, und

*) Die Kraft der Tonkunst wandte Pythagoras zur Cur langwieriger, aus Leidenschaften entstandenen Krankheiten an. S. Sprengel Th. 1. S. 304. Anm. 78.

welche von ζωή verschieden ist*), sah Pythagoras als einen abgerissenen Theil des gleich unsichtbaren und unwandelbaren Aethers (ἀπόσπασμα αἰθέρος), sowohl des warmen (höhern) als des kalten, an. Aus jenem Wärmestoffe bestand der edlere Theil **). *Diog. Laert.* 8, 28.

Alle lebendige Wesen liefs er entstehen durch Zeugung aus männlichem Saamen, welcher ein Tropfen des Gehirns sey (σταγὼν ἐγκεφάλου), und einen warmen Dunst (θερμὸν ἀτμόν) in sich habe. In der Mutter, nahm er an, bilde sich nun aus dem Gehirne der Körper nach allen seinen einzelnen Theilen, aus jenem Dunste aber ψυχὴν καὶ αἴσθησιν. Dieser Sinn und insbesondere das Gesicht sey ein vorzüglich warmer Dunst; daher man sage, dafs man durch Luft und Wasser sehen könne, weil das Warme von dem Kalten zurükgedrükt werde. Wäre nemlich der Dunst in den Augen kalt, so würde er doch in die ihm verwandte Luft übergehen; allein die Augen sind die Pforten der Sonne (wodurch sie ausströmt). *Diog.* 8, 28—30. Die Annahme von jenen Ausdünstungen aus dem Gehirne aber zeugt wenigstens von Aufmerksamkeit auf das Gehirn, als Ursprungsart der Seele, jedoch noch nicht als Siz der Seele wie Tennemann annimmt (S. 133, a. a. O.) ***).

*) *Dicaearch. apud Porphyr.* 19.

**) Nach Tennemann (Geschichte der Ph. S. 133. 136.); nur hätte dann von ihm nicht der Aether überhaupt, sondern nur das θερμὸν als das allgemeine Lebensprincip angesehen werden sollen.

***) Nach *Stobae. eclog. phys.* p. 1105. *Heeren.* soll von

Die ψυχή, d. i. die Lebenskraft wird, nach Pythagoras, durch Blut (vielleicht durch warmes und, wie bei den homerischen Schatten, Kraft gebendes Blut) genährt. Die Vorstellungen (λόγοι) sind Hauche derselben (ψυχῆς ἀνέμοι). So lange diese ψυχή noch schwach und voll Bewegung ist, so wird sie von ihren Banden (δεσμά), den Nerven und Adern zusammengehalten. Ist sie stärker geworden (ὅταν ἰσχύῃ — nicht, erwachsen, wie Tennemann a. a. O. S. 136 überträgt) und kann sie für sich bestehen und ruhen, dann werden Vorstellungen (λόγοι, — nemlich als ἀνέμοι ψυχῆς) und Thätigkeiten (ätherische Wirkungen, — τὰ ἔργα) ihre δεσμά, das heifst: Verbindungsmittel (nicht mit dem Körper, wie Tennemann angibt, sondern wahrscheinlich: Erhaltungsmittel, dafs sie nicht aus einander geht).

Hier finden wir also ein Erstarken der Seele. Damit aber läfst sich die den Pythagoräern und Platonikern zugeschriebene Behauptung vergleichen: dafs der λόγος (Verstand) auch schon in den eben Gebornen sey, nur ruhe er, seine eigenthümliche Thätigkeit wirke nicht und er werde von aussenher verdunkelt *).

Die Seele selbst dachte sich ferner Pythagoras, — materiell genug und körperartig oder we-

Pythagoras und Platon (vgl. *Plat. Timae. Opp.* T. 3. p. 66. *Bip.*) jeder Sinn (αἴσθησις) aus besondern Elementen abgeleitet worden seyn; z. B. das Gesicht aus dem Aether, der Geruch aus dem Feuer u. s. w.

*) *Stobaei Eclog.* 1. 51. p. 792. nach Jamblichos.

nigstens eben so innig mit Körpern zerschmolzen, wie die Gottheit und die Weltseele *), — nach ihrem Ursprunge als Ausfluſs der göttlichen (etwa luftgeistigen) Sonne, jenes allbelebenden Elementarfeuers, jenes vollkommenen Brennpuncts im Centrum der Welt, die als ein grosses, harmonisch geordnetes Ganzes betrachtet wurde (daher zuerst κόσμος genannt).

Hier aber finden wir die erste Spur einer Emanation. — In sofern die Seele des Menschen mit der Weltseele zusammenhing, glaubte Pythagoras (oder wohl erst die Pythagoräer, welche Platon kannte; denn auch Anaxogoras sprach nur dunkel darüber, und vom Princip der Bewegung), daſs sie von Aussen in den Körper komme **) (θύραθεν εἰσκρίνεσθαι τὸν νοῦν — also nur dieser; wenigstens das Φρόνιμον — ἀθάνατον ***), jedoch nicht grade durch ein Ohngefähr †). —

In der Objectensprache der (spätern) mathematischen Metaphysik der Pythagoräer hieſs die Seele eine Zahl (die sich selbst bewegt), ein Zusammengefügtes, Zusammengepreſstes (vielleicht eine

*) *Ex quo (animo) nostro animi carpebantur. Cic. nat. decr.* 1. 11. Oder: *ex universa mente divina delibatos animos habemus. Cic. de Senect.* 21. Vgl. *Sext. Emp. adv. Math.* 9. 127, 139.

**) *Stobaei eclog.* p. 790. Vgl. *Aristotel. de anima* 1. 3.

***) *Diogen. Laert.* 8. 30.

†) Was schon Tiedemann in seinem Geiste der Spec. Phil. S. 138. gegen Meiners abläugnete.

architectonische Einheit) *). So war ihnen die Welt eine Zahl wegen ihres mathematisch zu berechnenden Verhältnisses, also etwas Geordnetes, Geregeltes, indefs um das unbewegliche Centralfeuer sich alle Weltkörper nach harmonischem Verhältnisse (Sphärenmusik) bewegen. — Nach einigen Pythagoräern sollte die ψυχὴ das die abgerissenen Theilchen in der Luft Bewegende (τὸ τὰ ἐν τῷ ἀέρι ξύσματα κινοῦν) seyn; ja es hielten sie Manche für diese Stäubchen oder Abgänglinge, gleichsam Funken des Sonnenfeuers selbst **).

Aus dem Körper gehen nach Pythagoras die Seelen wieder in den freien Aether zurük ***) und dann wieder in andere, entweder menschliche oder gar thierische Körper †); oder sie schweben, dem

*) Dies wurde von den Pythagoräern selbst verschieden erklärt. S. *Stobaeus* p. 862. *Heeren*. Nach *Plutarch. de animae procr. e Timaeo.* p. 1013. ist es etwas Verschiedenes, das Wesen der Seele durch Zahl zu bezeichnen und die Seele nach einer Zahl zu bestimmen (συνιστάναι). — Erst Xenokrates sagte bestimmt: die Seele sey ἀριθμὸς αὐτοκίνητος (*numerus. Cic. tusc. quaest.* 1. 17. *Stobaeus* p. 795. vgl. p. 862. *Heeren*.

**) *Aristot. de anima* 1. 2. Vielleicht war diese Meinung älter als die Andre vom Bewegungsprincip derselben. Dennoch scheint hier nur von der Weltseele die Rede zu seyn.

***) Vgl. *(Pythag.) carm. aur.* 70. 71.

†) *Aristot. de anima* 1. 3. vgl. *Xenophanes* bei *Diog. Laert.* 8. 4. 14. 36. *Herodot.* 2. 81. *Dicaearch. apud Porphyr.* 19. *Heraclit. apud Diogen.* 8. 4. 5. *Gellius* 4. 11.

dem Körper ähnlich, (als Schatten) in der Luft, daher Hermes als ταμίας ψυχῶν und πομπεὺς, Vertheiler und Geleiter benennt wird, weil dieser aus Erde und Meere die Seelen zusendet, die reinen in die Höhe, die unreinen hin, daſs sie von den Erinnerungen gebunden werden *). Indem die Seele den nothwendigen Kreislauf (κύκλον ἀνάγκης) durchgeht, wird sie an verschiedene lebendige Wesen gebunden **). — Die Seelenwanderung ist aber selbst als Bild hier noch nicht sehr geläutert oder moralisch gedacht, und nur ein angenehmes Versinnlichungsmittel der Unsterblichkeit, für die Pythagoras noch keine Gründe aufstellte ***).

Bei ihm lassen sich die ersten Unterscheidungen der ψυχή nachweisen. — Eine Zertheilung der Seele sezt die Anerkennung sowohl Einer, alle menschliche Thätigkeiten umfassenden, Substanz, als auch einer theilbaren Substanz voraus. Bisher hatte man die einzelnen Ausdrücke für Seele, oder Begriffe von Seelenwanderung nicht unter Einen Gemeinbegrif subsumirt. Dies ward nun der Ausdruk ψυχή, als Lebensprin-

*) Hier finden wir also eine psychologische Erklärung der Mythen. — Mythisch heiſst es bei *Diogen.* 8, 31., die Seele irrt als εἴδωλον um die Gräber.

**) *Diogen. Laert.* 8, 14. vgl. 31. 32. Daher auch die Behauptung der Pythagoräer εἶναι πάντα τὸν ἀέρα ψυχῶν ἔμπλεον, und diese hielt man für Dämonen und Heroen, von denen dem Menschen wie den Thieren die Träume und Ahndungen zugeschikt werden.

***) *Cic. Tusc. Qu.* 1, 17.

cip (menschlich und thierisch und vegetabilisch) gedacht.

In dieser ψυχὴ unterschied man gewisse μέρη (*partes*). Rührt dieser Ausdruk von Pythagoras her, so erhob man sich schon über die allgemeinen Bezeichnungen (wie es θυμὸς, schon bei Homeros, und Andre waren, in die Etwas gesezt wurde) zu integrirenden Theilen eines Ganzen. Hierbei entsteht die Frage: was wohl Pythagoras darunter verstehen konnte? Er konnte darunter verstehen weder besondere Seelen (Geister), denn Seele selbst war damals nur Eins, (eher noch besondere Seelenprincipien, d. i. Wesen von unterscheidbarer Materie, nicht aber verschiedene Ansichten); noch geistige Vermögen in unserm sublimen Sinne, vielmehr verstand er nur verschiedene Acte oder reelle Aeusserungs- (Thätigkeits-) Arten oder Erscheinungen (jedoch nicht im spätern strengen Sinne der Phänomene) *).

Die ersten Unterschiede können natürlich nur die auffallenderen, zunächst hervorspringenderen und einander sehr unähnlichen, ja widersprechenden Erscheinungen in dem Menschen betroffen haben, wie es wahrscheinlich grade solche waren, welche dem ruhiger speculirenden Weisen am ersten befremden, — Bemerkung eines Antagonismus und Schluſs auf verschiedene Seelenwe-

*) Nach Tiedemann a. a. O. S. 133. behauptete Pythagoras reell verschiedene Substanzen, mehr als blosse Vermögen und ausser einander befindliche Theile; dies aber erschlieſst er aus der zweifachen Abtheilung.

sen. Aber sie konnten ferner nur die einfachen gewesen seyn, wahrscheinlich also erst nur zweierlei Aeusserungsarten der Seele des Menschen, eine Art von Doppelnatur, nemlich a) eine Thierische, als eine unruhiger Bewegte und blind Fortreissende, — das stärker Bewegliche; und b) eine Göttliche, oder wenigstens dem Menschen mit den Göttern Gemeinsame, also auch ein ruhiger (gleichsam unsichtbar wirkendes) Bewegendes; — das leichter und sanfter Bewegliche.

Hiernach waren ursprünglich nur zwei Hauptäusserungs-Arten angenommen. 1) Das rastlosere, fortgetriebene Begehrungs-Vermögen, (das Gefühl verlor sich immer noch im Affect und in den Neigungen,) Gemüthsbewegungen. 2) Das ruhiger waltende Denkvermögen. Nur wurden beide noch nicht als Vermögen, sondern mehr als verschiedene Seiten eines Wesens, die es nach und nach zeigt, genommen.

In dieser Unterscheidung aber lag auch die Bemerkung von etwas Herrschenden im Menschen, das bald auch als thätig und leidend angenommen wurde.

Noch wechseln in dieser Zeit die Worte und schwanken; und so lange dies statt findet, schwebt der Geist noch frei über der Sprache. Doch sobald diese, die lebendigen Worte des Lebens, zu todten Buchstaben der Schule geworden ist, dann wird selbst der Beobachtungsgeist durch Bilder verdunkelt. Fortan wird nur Eine oder Mehrere von den verschiedenen Sprachbezeichnungen fixirt, diese vorzüglich festgehalten und die übrigen zunächst ihrem Schiksale überlassen. Jene früheren viel umfassen-

den und energischen Ausdrücke werden nun eingeengt und abstract und zu ihrer Zeit erhalten sie ihre Definitionen als Vollendung der Beschränkung ihres früheren Bedeutungsvolleren.

Dafs die Unbestimmtheit der Sprache sich immer mehr verlor, läfst sich schon an sich und noch mehr von dem griechischen philosophirenden Geiste erwarten. Wirklich zeigen sich auch Spuren in der pythagoräischen Dogmengeschichte. So ist zunächst die von Cicero (*Tusc. quaest.* 4, 5.) aufbewahrte Eintheilung der einfachsten Art zu bemerken *): a) *Pars rationis particeps* (vielleicht φρένες) in welcher also Ruhe, Ordnung, Harmonie mit Ruhe (*tranquillitas i. e placida quietaque constantia*) in einem bestimmten Verhältnisse ist. b) *Pars rationis expers* (vielleicht θυμὸς) d. i. nicht sowohl noch die mehr zum Körper gehörige Sinnlichkeit, als die jenem Theile entgegenstrebenden (vernunftlosen) **), Gemüthsbewegungen (*motus turbidi, contrarii inimicique rationis*) ***). So Pythagoras und Platon nach Cicero. Vgl. über diese zwei Hauptzweige

*) Auch Sprengel. Gesch. d. Arz. Th. 1. S. 301. erklärt nur diese zweifache Eintheilung in φρένες und θυμὸς im Gehirne und Herzen für ächt, nach *Plutarch. phys. decret.* 4, 1.

**) Hier erstes Gefühl der Erhabenheit der Denkkraft über die Affecten (Tiedemann sagt: über das Materielle. Th. 1. S. 133. a. a. O.

***) Also nur diese Auffallendsten zunächst, — physischer Hunger und Durst, und Zorn. — Zu den dabei zum Grunde liegenden Wahrnehmungen leitete wohl nicht erst Priesterunterricht, wie Tiedemann. S. 134, meinte.

der Seele noch *Aristoteles Met.* 1, 5. und *Stobae.* p. 874. *).

Hierher gehört ferner die dreifache Unterscheidung der Pythagoräer (deren Bestimmungen man freilich noch das Schwanken ansieht), zugleich für einen praktischen Behuf der Selbstbeherrschung oder Versittlichung (ἀνθρώπου ψυχὴ τριμερὴς *Stobae.* p. 878. oder τριχῆ διαιρεῖσθαι *Diog. Laer.*).

Einige Pythagoräer und namentlich Archytas hatten die Eintheilung **) in a) Φρένες, d. i. ohngefähr die (theoretische denkende und höchstens die herrschende) Vernunft oder der Wille (nach Archytas λογισμος) — dem Menschen allein eigen. b) νοῦς — Verstand, vielleicht auch Einbildungsvermögen ***). c) θυμὸς (nach Archytas ἐπιθυμία) — die Begierden oder Affecten. — Diese beiden lezten sind auch den Thieren eigen; also wohl ziemlich hinauskommend auf jene Eine vernunftlose Seele. Νοῦς und Φρένες sind im Gehirne (wohl heifst dies: aus ihm stammend), θυμὸς aber als Lebensprincip in der καρδία. Dies sind aber offenbar noch nicht unsere drei Vermögen, sondern nur die roheste erste Anlage dazu.

*) Vgl. *Carus de Anaxagoreae Cosmo-Theologiae fontibus* p. 35. n. 72.

**) Nach *Diogen.* 8, 30. Vgl. *Plut. Decr. Phys.* 5, 20. *Stobae.* p. 874. u. f. — Tennemann zweifelte zu rasch an der Aechtheit. S. Gesch. der Ph. Th. 1. S. 150.

***) Archytas sezte ohnehin θυμὸς dafür, nach *Stobäos.* — Der Begrif νοῦς wechselt noch lange bei den Griechen; doch

Archytas soll sogar schon ausser der dreifachen Seele auch (ziemlich aristoteleisch) δυναμεῖς ψυχῆς unterschieden haben *). Solcher Kräfte aber, in dem Sinne von Thätigkeiten wurden anfangs mehrere aufgenommen; daher wir hier finden: 1) eine Körper bewegende Denkkraft (κινητικὴ σωμάτων διάνοια); 2) die Bestrebung nach schönen und guten Dingen (ὄρεξις καλῶν καὶ ἀγαθῶν); 3) Sinn (αἴσθησις); 4) Urtheil oder Glaube (δόξα); 5) Bild oder Darstellung (φαντασία); 6) die erzeugende und ernährende Kraft (oder wohl angeborne Fähigkeit) — φύσις.

Aresas zu Kroton **) schrieb περὶ τᾶ ἀνθρώπου φύσεως, wovon noch ein Bruchstük in *Stobaei Ecl. Phys.* p. 846. Fr. 23. aufbehalten ist. Diese Schrift könnten wir uns um so mehr wünschen, da er fast wie Platon, der Politik eine psychologische Grundlage gab und so selbst das Rationale in der Psychologie praktischer zu machen anfing. Auch bei ihm ist die ψυχῆς διακοσμησις — τριχθαδία — oder nachher: μοῖραι τῆς ψυχῆς; und zwar: a) — Νόος — das Unterscheidungsvermögen. Es bewirkt φρόνησιν καὶ γνώμην. Nach S. 854. überredet dies vorzüglich und sezt das Traurige mit dem

ist die frühe Wahl desselben merkwürdig. — Meiners Gesch. der Weltweisheit. S. 545. *) zweifelt, ob die Pythagoräer einen gewissen Theil der menschlichen Seele mit νοῦς belegten. Allein schon früher, selbst bei Homeros, geschah dies.

*) *Stobäus.* l. l. p. 878.

**) Vgl. *Heeren de fontibus Stobaei.* p. 173. 174.

Angenehmen in Harmonie *). Diesem stehen nun zwei Abtheilungen von θυμὸς entgegen. — b) θύμωσις (ein neues Wort) bewirkt den mächtigen Trieb (Tapferkeit, Stärke, Begierde) — ἀλκὴν καὶ δυνάμιν καὶ ὁρμὴν **). — c) ἐπιθυμία bewirkt Liebe und Wohlwollen (ἔρωτα καὶ φιλοφροσύνην) und theilt ihre eigne Süssigkeit dem νόος mit.

In eben diesem Bruchstücke sind noch andre psychologische Bemerkungen enthalten. Die Natur des Menschen sey die Regel (κανὼν) alles Rechts und jedes Gesezzes. In sich werde sie ein Jeder finden, wer ihre Spuren suche; denn das Gesez und Recht in ihm sey der Seele Einrichtung (νόμος ἐν ἀυτῷ καὶ δίκα, ἃ τὰς ψυχὰς ἐντί διακόσμασις).

Jene drei Kräfte aber sind in ein solches gegenseitiges praktisches wahres Verhältniſs gesezt, daſs das Erste oder κράτιστον anführe, das Niedere oder die Begierde gehorche, das Mittlere aber sowohl herrschen als auch beherrscht werden könne ***). Diese Theile können nicht mehr und nicht weniger

*) Nach *Sext. adv. Math.* 8, 92. sollen die Pythagoräer der Vernunft das Richteramt der Wahrheit übertragen haben.

**) Nach p. 854. ἐμπιπλάμενα μένεος, von Feindschaft lebend, — durch ἐπιθυμία befreundet. — Heeren hätte es nur nicht *iracundia* übertragen sollen. *Cicero Tusc. quaest.* 4, 9. gibt es für Aufbrausen und Aufglühen des entstehenden Zorns.

***) Vielleicht kam er zu dieser so überraschend richtigen Ansicht von Verhältniſs durch die pythagoräische Anschauung der Zahl.

seyn, auch kein andres Verhältnifs, wenn unter ihren Theilen auch harmonisches Verhältnifs statt finden sollte. Solche gute Einrichtung nennt er εὐνομία, wo ein Theil den Andern wechselseitig Dienste leistet.

Merkwürdig ist es, dafs man statt Feindschaft zwischen den verschiedenen und hier noch greller einander entgegengesezten Theilen der Seele zu finden, vielmehr sich einander unterstüzzende Harmonie antrift *).

Von Pythagoras leitet *Sextus Empir.* (*adv. Math.* 1, 303.) die Ahndung der Analogie oder den Grundsaz, dafs Gleiches durch Gleiches erkannt werde.

Menschen und Thiere nahmen die Pythagoräer (nach Tiedemann S. 138.) für einartig; allein nicht ganz so, da die Thiere nicht φρένες haben, wenn sie auch sonst an Einer Substanz Theil nehmen. Nach spätern Nachrichten nahmen sie an, Beide wären von Einem Wesen beseelt, diese schienen uns aber auch nur vernunftlos **).

*) Ein andres Fragment finden wir von *Metopi Pythagorei Metapontii Libr.* περὶ ἀρετῆς bei *Stob. Serm.* 1. ἐπεὶ γὰρ τὰς ψυχᾶς δύο μέρεα, τὸ μὲν λογιστικὸν, τὸ δὲ ἄλογον. καὶ τὸ μὲν λογιστικὸν ἐντὶ, ᾧ κρίνομες καὶ θεωρᾶμες, τὸ δ' ἄλογον, ᾧ ὁρμῶμες καὶ ὀρεγόμεθα. Der Theil, durch den wir Gewalt abwehren, heifst θυμοειδὲς; der Theil aber, der einen eignen körperlichen Zustand begehrt, ἐπιθυματικὸν. Diesen Theilen folgt nun das Heer der Tugenden.

*) *Plutarch. placit.* 5. 20.

Harmonie war den Pythagoräern hörbar in der geordneten Welt und wichtig in dem Seelenfrieden. — Tugend nannten sie ἁρμονίαν καὶ ὑγίειαν; so wie Ruhendes und Bewegtes Gegensätze in der pythagoräischen Schule waren.

Von der τύχη, oder dem Geschik leiteten die Pythagoräer (nach *Aristoxenos* bei *Stobae. Ecl. phys.* p. 206. f.) Mehreres ab, sie hielten aber auch einen Theil desselben für göttlich (δαιμόνιον). Durch das Δαιμόνιον würden nemlich die Menschen inspirirt, Einige zum Bessern, Glük, Andre zum Schlimmen, Unglük. Daher Einige, troz der vorhergegangenen Ueberlegung oder Vorsicht, unglüklich würden oder vergeblich strebten. — Eine andre Art oder Gestalt des Zufalls zeige sich in der Erscheinung von zufällig entstandenen angebornen Talenten. Diesem Zufall gemäfs seyen Einige εὐφυεῖς καὶ εὔστοχοι, geschikt und richtig treffend, die immer zum Ziele glüklich kämen; die ἀφυεῖς hingegen, welche die entgegengesezte, ungeschikte Natur (φύσιν βλαπτικὴν) hätten, verfehlten das Ziel, indem ihr Verstand (διάνοια) sogar verwirrt würde. Dieses Mifsgeschik sey nicht etwa ἐπισάκτος, späterhin erst von aussen aufgebürdet, sondern σύμφυτος, *cognata*. Nach Alexander (bei *Diogenes* 8, 32.) sollte der Mensch glüklich seyn, (εὐδαιμονεῖν), ὅταν ἀγαθὴ ψυχὴ προςγένηται, wie denn das Wichtigste im Menschen das Bewegen zum Guten oder zum Bösen sey. Das gröfste Geschenk der Gottheit sey die Liebe zur Wahrheit und Wohlthätigkeit. (*Jamblich. vit. Pyth.* §. 86. *Aelian. Var. Hist.* 12, 59.

Erst spätere Pythagoräer nannten die Zahl vier (Tetraktys) die Vollkommenste und ein Sinnbild der Seele; obgleich auch spätere Nachrichten von Pythagoras selbst sagen, daſs er in der Seele vier besondere Kräfte gesucht habe. (*Plutarch. phys. philos. d.* 1, 3.) Bei dieser Zahl schworen die Pythagoräer. (S. *Porphyr. vit. Pythagor. p.* 189.)

Alkmäon schrieb zuerst eine Physiologie (d. i. περὶ φύσεως) und lieſs die Seele in steter Bewegung (also doch Thätigkeit) seyn, wie das Göttliche und Ewige, dem sie glich; doch gab er den Göttern ein höheres Wissen, (*Diog.* 8, 5, 2. u. 83.). Nach *Stob. p.* 794. und 796. nannte er die Seele φύσιν αὐτοκίνητον (ein sich selbst bewegendes Wesen) κατ' ἀΐδιον κίνησιν (nach einer ewigen Bewegung) und deshalb unsterblich und den Göttern nahe, — (wenn auch physisch, doch, da die Sterne lebendige Naturen waren) einen nimmer rastenden Geist. — Nach Sprengel a. a. O. 1, 307. war er der erste vergleichende Anatom. Auch Er fand die vernünftige Seele im Gehirne (*Plut. phys. decr.* 4, 17.).

Daſs Ocellos und Timäos unächte Schriften nichts für diese Philosophen zeugen, hat Tennemann schon erinnert (S. 146.) Ocellus Lucanus nannte den Menschen das zahmste und beste unter allen Thieren (ἡμερώτατον καὶ βέλτιστον ζῶον.) Doch hält *Rudolph ad Ocell. Luc. p.* 42., auch dies für eine Glosse. Vgl. *Annotat. p.* 306.

Philolaos, Lehrer des Platon, in Heraklea, nahm an: die Menschen können die (innere) Natur der Dinge, die Endlichen, das Unendliche nur durch die Harmonie erfassen, wenn sie jene Dinge, einen Gegenstand der göttlichen Erkenntnifs, erkennen wollen. Er schrieb περὶ ψυχῆς, woraus ein Fragment bei *Stobaeus p.* 18. zu finden ist. Tennemann wollte (S. 148. Anm.) Zweifel dagegen erregen, weil es zu platonisch sey, aber Platon benuzte ihn doch. Dagegen glaubt Heeren (*de fontibus Stobaei p.* 208.) nur, dafs es wohl περὶ ψυχῆς κόσμου gehandelt habe. Wirklich ist da von einer athmenden Welt, und einer ψυχὴ die Rede, welche das Ganze umgibt bis zum Monde.

Kommen wir auf Resultate über Pythagoras überhaupt zurük, so ergibt sich:

Die Speculation ging noch immer auf äussere, wenn auch höhere (astronomische) Natur, aber doch auch über sie hinaus (auf metaphysisches Verhältnifs), jedoch nicht in dem Menschen, den man zwar beobachtete, aber nicht tiefer erklärte. Vom Himmel nahm der Mensch die Ordnung für seine innre Welt. Diesen Gang begünstigte der mythische Rest. Man versuchte psychologische Erklärungen mancher Mythen.

Die höhere Theorie trennte sich schon durch die Trennung der Zuhörer des Pythagoras in Mathematiker und blosse Akusmatiker weiter vom Volksglauben. Auch trennte er selbst die Arzneikunst mehr von dem religiösen Cultus.

Es ward ferner eine Bestimmung des Wesens der allgemeinen physisch göttlichen ψυχὴ von ätherischer Natur gewonnen, theils in Angabe der Bestandtheile des Subjects, theils in materialistischer Ableitung desselben aus Naturtheilen, oder Lebens-Aether. — Man gewann die erste Analyse des Subjects, d. i. seiner auffallendsten Wirkung oder Thatkraft.

In astronomischer Beziehung ward die Seele unter dem objectiven Bilde der Zahl, durch welche Alles in der Welt zusammengehalten wird, gedacht, — ein Bild, welches also eigentlich kosmologische Beziehung hatte auf Welt-Seele und das innerlich bestimmte, harmonische Verhältnifs der Welt. Dies Verhältnifs ist, wie wir sprechen würden, auch der Menschen-Seele gegeben. Schon viel und genug war es, dafs Pythagoras ahndete, was auch bald praktisch angewendet wurde. Von ihm rührt selbst schon die Ahndung einer Harmonie des Innern mit dem Aeusseren, die Ahndung eines Seelen-Friedens. *)

Das Gedachte, — die Zahl, — nahm man aber zugleich für etwas Objectives (nach der Objecten-sprache), aber auch für etwas Reales.

Neben Dichtungen über Präexistenz oder Ursprung der Seele fand sich zugleich Metempsychose der rohesten Art. Doch lag wenigstens darin der Keim von der Idee der Verwandtschaft und Befreundung und Angränzung des Thierischen und Mensch-

*) *Jamblich. vita Pythagor.* §. 94. s.

lichen, auch zugleich die Ahndung einer Abstufung (ob sich gleich erst spät hierüber Deutlichkeit verbreitete.)

In der Seelenläuterung ward das Leben schon ein Reinigungsproceſs, wenn auch noch nicht chemisch, doch physisch-moralisch. Darin lag schon eine Ahndung von Perfectibilität. — Pythagoras praktisches Institut ging durch regelmässige Uebungen auf Ausbildung der Fähigkeiten und ihm verdanken wir die erste Ausführung einer Diätetik des Geistes.

Empedokles.

Empedokles, von Akragant, Wahrsager, Dichter, Arzt und Gesezgeber in Einer Person, (460 J. vor Chr.) läſst sich hier passend anreihen, obgleich die Demokritische und Heraklitische Systeme schon auf ihn einfliessen und er 40 Jahre nach des Pythagoras Tode blühte.

Empedokles philosophirte schon mehr als Physiker. Freundschaft (φιλία) einte ihm die Elementartheile, hob aber eben dadurch das abgesonderte Daseyn der Aggregate auf. Die Freundschaft ist die pythagoräische Harmonie, eine Einigkeit und Einheit, bei der aber alles Mannichfaltige aufgehoben wurde. Dies zeugt von einem Vorschritt, die Freundschaft als eine Naturregel, wenigstens als Naturkraft zu betrachten. Das Werden der Organisation stellt er dadurch dar, daſs er sagte: mechanisch und blind wirken die Naturkräfte in vielen Fehlerversuchen.

Es gab, nach Empedokles, nichts Substantielles ausser den vier Elementen; Streit und Freundschaft waren ihm wirkende Kräfte. Die Substanz der Seele bestand daher aus der Verbindung der vier Elemente, indem das Erkennen auf der Identität des Erkennenden mit dem Erkannten beruht. So war die Seele ihm, nach dem alten Sazze: Gleiches und Gleiches findet und erkennt sich leicht, Kennerin aller Elemente, so wie der Freundschaft und Feindschaft.*) Wenn er aber den physischen Grundsaz annahm: Gleiches wird durch Gleiches erkannt und angezogen, so war dies Erkennen ihm wohl minder blos Empfinden (wie Tenneman S. 252 will, und wie Tiedemann glaubt, daſs er es mit diesem verwechselt habe), sondern zugleich ein Wahrnehmen.**) Der Mensch erkennt, nach seiner Annahme das Feuer durch Feuer, das Wasser durch Wasser, Luft durch Luft u. s. f.***) Darin aber lag wenigstens das Wahre: Es muſs das Subject in einer Verwandtschaft mit dem Objectiven stehen, wenn es ihm verständlich seyn soll.

Die Empfindungen der Sinne erklärte er materialistisch aus Berührungen mit den ausströmenden äusseren Dingen. Hier aber war das Physiologische noch eher an seinem Orte. Seine ἀποῤῥοίαι auf die Sehorgane lassen sich (nach Sprengel) als erste

*) S. Tiedemanns Geist der sp. Ph. S. 256.

**) *Aristot. de Anima. III.* 3. — Sollte dies aber wohl so geheim esoterisch seyn, wie Sprengel a. a. O. 1 Th. S. 326. 2. meint?

***) *Arist. de An. I.* 2. vgl. *Sext. Empir. adv. Math.* 1. 303. 7. 121.

Spur des Skepticism betrachten, den ihm Cicero zuschreibt. Abfliessende Theilchen sollten das Sehen bilden. Dabei sprach er schon von einem innern Lichte der Augen, als von dem eigentlichen Sehorgan.*)

Consequent behauptete er, Blut nährt die Seele und bestimmt auch ihre höhern Regungen. Das in dem Herzen zusammengeflossene (oder es umströmende) Blut ist dem Menschen das Vorstellen,**) d. i. durch die Fluten des sprudelnden Bluts wird die Seele (als Lebenskraft) genährt, in welcher die Gedanken (νόημα) des Menschen am meisten (fühlbarsten, wie die Affecten) sich wälzen. Offenbar liegt hier noch eine mythische Beziehung auf die Bluttrinkenden Seelen der Verstorbenen beim Homeros zum Grunde, wie auch schon Stobäos andeutet.

Uebrigens brauchte Empedokles mit Demokritos die ψυχή auch für νοῦς (*Stobae. p.* 790.)

Da er das Princip des Lebens, des Empfindens und Denkens in die Materie sezte, so kann man ihm keiner Inconsequenz beschuldigen, daſs er aus jenem Seelenprincip gewisse dämonische Naturen entstehen lieſs, welche, mit einem feinen ätherischen Körper umkleidet, die Erde umschweben und über ihre Veränderungen walten. — Die Seelen oder Dämonen, nahm er an, waren erst mit der Gott-

*) *Aristot. de sensu. c.* 2.

**) Αἷμα ἀνθρώποις περικάρδιον ἐστὶ νόημα *Stobae. p.* 1026. *Empedocles animum esse censet cordi suffusum sanguinem. Cic. Tusc. quaest.* 1. 9.

heit vereint, dann wanderten sie zur Abbüssung der Strafe, namentlich für Mord, auch von Thieren (die er also achtete), als Flüchtlinge und Exulanten dreisig tausend Jahre (ὥραι) durch die ganze Natur, durch Thiere und durch Pflanzen, als böse Dämonen, bis sie sich wieder mit den seligen Göttern vereinigten. Daher erschien ihm das Leben als φυγὴ θεόθεν (*exilium, fuga a deo.*)*) Er wollte sich sogar selbst erinnern, Pflanze, Fisch u. s. w. gewesen zu seyn. — Seine Pflanzen aber hatten Empfindung und sogar Verstand, und waren völlig gleichartig mit den Thieren.

Uebrigens klagte er, dafs bei der Entstehung der Dinge das Unsterbliche sich mit dem unvollkommnen Sterblichen vereinigen müsse, dafs daher nichts rein und unvermischt sey. — Entstehen und Tod waren ihm nur Bilder, nur Veränderung der Bestandtheile, welche ewig sind, nur eine andre Mischung. Es gibt daher nach ihm keine individuelle Natur.**)

Als Resultat ergibt sich: So materialistisch auch Empedokles geistige Erscheinungen von Elementen und Blut ableitete, so dachte er doch nicht nur von dem Blute höher als wir, sondern stellte auch die Seele (ψυχή) als νοῦς und νόημα höher, indem er die ψυχὰς doch als Dämonen, als Unsterbliche, oder wenigstens mit der Gottheit ursprünglich verbunden,

*) Vgl. *Plutarch de Exilio. p.* 607. *de defectu oraculor. Vol. IX. p.* 330.

**) S. die Stelle bei *Plutarch. adv. Colot. p.* 1111.

bunden, den Körper und die Erde aber als Büssungsort ansah. Freilich war dies ein enger Zusammenhang der Seele und des Körpers, aber es wurden doch auch die Menschen nicht blos als physische Körper angesehen, sondern mit einem höhern Princip begabt. Freilich beschränkte er alles Denken über das Sinnliche nur auf das Empfinden; allein er zeigte auch überhaupt einen consequentern Materialismus.

Nach *Plutarch* (*Phys. philos. d. V.* 12. *p.* 113.) soll er schon der Einbildungskraft der Mutter einen Einfluſs auf das Geschlecht ihrer Frucht zugeschrieben haben.

Eleatiker.

Bei den Eleatikern finden wir die Trennung des Empirischen von den nun erst erforschten Principien der Vernunft, der Erfahrungswelt, der Erscheinungen von der Verstandeswelt der Noumene, wieder, und die Aufdeckung eines Widerstreites zwischen der reinen transcendentalen Vernunft und der Erfahrung. Hier finden wir die erste Ahndung von der Kluft zwischen beiden Welten.

Statt der Klage ihrer Vorgänger über das physische Uebel und die Unzuverlässigkeit der Menschen, beginnt mit den Eleatikern die erste Klage über die menschliche Natur, jedoch bei ihnen nur in theoretischer Hinsicht über die Kurzsichtigkeit des Menschen im Gebiete der Wahrheit, über die Unzuverlässigkeit der sinnlichen Vorstellungen des Menschen, wozu die Pythagoräer

schon durch Herabsezzung des (weichlichen) Körpers Anleitung gaben.

Allmälig rükt das Innere heraus; man suchte immer mehr Entfremdende, beunruhigende, den Wahrheitsforscher niederschlagende Erscheinungen zu erklären, und die Natur des Menschen mufste auch ein Object des Errathens oder des dogmatischen Absprechens werden.

Die Eleatiker brachten die Entzweiung des Innern durch Reflexion so weit, dafs sie den Sinnen mifstrauten, und nur in dem Allgemeinen des Denkens die Wahrheit suchten. Hier kam, besonders bei Parmenides die Trennung des Sinnes von dem Geiste (durch kalte Reflexion, dem Gemüth entgegengesezt) klar zum Bewufstseyn, und sprach sich im Uebermuthe des Geistes (auch über Volksreligion) und in der Verachtung des Sinnes aus.

Nun begann der Widerstreit alter physischer Voraussezzungen mit metaphysischen Annahmen; es begann eine Ahndung von etwas Festen und von einer Gleichheit.

Xenophanes.

Der erfahrne und reife (alt gewordene), besonnene, nüchterne und dünkellose Xenophanes schwang sich über die Sinnessphäre hinaus zu dem Νόος, als zu dem Verstande, welcher höher und wichtiger sey als das Mannichfaltige der sinnlichen Erscheinungen. Diese Denkkraft (*νοῦς καὶ Φρένησις Diog. Laert. IX.* 19.) war ihm das einzige Reale, die einzige beharrliche Substanz; dennoch war

es nicht reine Denkkraft, sondern ein frei beharrendes Nothwendiges, gleichsam ein Fatum im Menschen. Troz dieser substanziösen Seele aber, nährte er die Ahndung eines reinen Verstandes, eines Denkens, ob er gleich der Gottheit sinnliche Empfindungen gab, ohne zu ahnden, daſs darin Veränderung liege.

In Xenophanes lag ferner Sinn für das Unwandelbare (eine nothwendige Regel); daher fand er keinen Wechsel und allerdings auch kein Werden und kein Entstehen. Alles was ist, ist ewig und unwandelbar. So verschwanden ihm aber alle Veränderungen, die ihm unbegreiflich waren, ob er gleich selbst in einem gewissen schwankenden Zustande der Erkenntniſs war. Daher wollte er von keiner Bewegung in der Welt, von keiner Geburt der Götter Etwas wissen.

In ihm war die Ahndung eines sich selbst immer gleichen Ganzen und Einen rege. Sogar die Gottheit, geschweige die Seele, war ihm Substanz mit Theilen; denn sie ist das Universum. Eins ist Alles. — Die Seele selbst war ihm ein Hauch (πνεῦμα) oder ein Luftwesen. *Diogen.* 9, 19.

Er bemerkte den Widerstreit zwischen Erfahrung und Vernunft ohne ihn lösen zu können. Von den Menschen sagte er, daſs diese sich nach subjectiver Vorstellung Begriffe von den Göttergestalten bilden, daſs sie die Götter nach ihrer Gestalt geformt haben.

Für die Griechen that er einen groſsen Schritt, wenn nicht die Anthropopathie, doch den An-

thropomorphism, und zwar in den Volksgöttern zu entdecken. Gott selbst hat, nach ihm, mit dem Menschen und mit dessen mühevollem Denken und leidenschaftlichem Streben keine Aehnlichkeit. Dennoch dachte er sich die göttliche Denkkraft der menschlichen gleich.

Parmenides.

Parmenides, der Gesezgeber von Elea, (460 vor Chr.) läugnete nicht, wie Xenophanes, den Wechsel, sondern nahm ihn neben einem Seyn an, konnte also Beide schon als neben einander bestehend vereinen. Er läugnete ferner nicht wie Xenophanes, die Erkenntnifs durch die Sinne, sondern er unterschied diese zuerst von der Erkenntnifs durch die Vernunft (λόγος). Er brauchte zuerst ψυχή in einem höheren Sinne, nemlich für Princip der innern Bewegung.

Die Sinne zeigten ihm allerdings Etwas, jedoch nur das Einzelne; in Hinsicht auf das Ganze trogen sie. Er liefs die Sinne die Dinge darstellen, wie sie erscheinen, nicht wie sie sind; auch fand er, dafs die Menschen den Gegenständen ihre Namen nach dem Scheine (κατὰ δόξαν — Wahrscheinlichkeit) gaben.

Empfinden und Denken hielt er für identisch, *) so wie er die Denkkraft selbst von der Organisation ganz abhängig machte, und sie sogar mit derselben für identisch sezte, indem jede Veränderung in den

*) Dennoch findet Tennemann a. a. O. S. 180. schon bei ihm des Leibniz Vorstellung von der Sinnlichkeit.

Theilen des Körpers ein andres Vorstellen des Menschen hervorbringe.

Der feinere Wärmestof war ihm der Grund der reineren Empfindungen und Vorstellungen (διάνοια), wobei jenes θερμὸν das Kalte überwiegt.*) So sagt er: Alles ist voll von Gedanken (νόημα), weil das ätherische Feuer durch die Natur ausgebreitet ist. Daher leitete er auch sogar den Ursprung der Menschen aus der Sonne ab (wenn beim *Diogen. Laert.* 10, 22. nicht ἐξ ἰλύος gelesen werden soll).

Gedächtnifs wie Vergessenheit soll er aus den mannigfaltig wechselnden Verhältnissen der Wärme und Kälte erklärt haben. Diese Kälte, Finsternifs und Stille, meinte er, nehmen Verstorbene eben so leicht wahr, als lebendige Menschen Licht und Wärme und Schall empfinden.

Zenon.

Zenon aus Elea (geb. bald nach Sophokles um 500 J. vor Chr.) dekte die Schwierigkeiten und Widersprüche in dem empirischen Realism auf und bestritt ihn zur Begründung des eleatischen Intellectualsystems. Er bestritt die Erfahrung durch Schlüsse logischer Art und bewies sogar, dafs sie in sich selbst widersprechend sey, nicht blos wie Parmenides annahm, dafs sie Täuschung der Sinne sey. Er wagte es die Unmöglichkeit der Bewegung darzuthun, da man mit ihr nur Wider-

*) *Stobae. P. I. T. II. p.* 796.

sprüche annehme. So suchte er dem eleatischen Intellectualsystem einzig objective Wahrheit zu sichern. Mit Scharfsinn dekte er die Täuschung der Sinnenerkenntniſs auf und läugnete daher auch einfache Grundtheile, da diese Einheit der Substanzen sich nicht in dem Wahrnehmbaren findet, sie auch im Felde der Sinnlichkeit nie gefunden werden kann. In der Erfahrungswelt kann man also das absolute Eins nicht finden.

Sein Raisonnement gegen die objective Realität der äussern Anschauungen wurde erst spät wieder aufgenommen.

Herakleitos.

Herakleitos der Ephesier (um 500 J. vor Chr.) bildete sich in seiner Zurükgezogenheit von der Gesellschaft mehr selbst, und er konnte von sich sagen: er habe Alles für sich gesucht und gelernt (διζήσασθαι καὶ μαθεῖν πάντα παρ' ἑαυτοῦ *Diogen.* 9, 1, 4.). So war er noch mehr αὐτοδίδακτος, der aus sich allein schöpfte, als seine Vorgänger. Ausdrüklich äusserte er, daſs Vielwisserei den Verstand nicht belehrt. Die Inschrift des Tempels zu Delphi: Erkenne dich selbst, hatte auf ihn einen tiefen Eindruk gemacht. Er ward düster, vielleicht auch durch die Zeitumstände und seine Zeitgenossen bewogen. Unter seiner misanthropischen Aussenseite aber dürfen wir ein für alles Gute reingestimmtes Herz ahnden. Bei dem Tempel der Artemis spielte er mit Kindern, da die erwachsenen Ephesier ihm widerstanden. Unstreitig war er ein Mann von Charakter. Sein Verstand hatte ihn früherhin zum

Unentschiedenen, als Jüngling zum Skeptiker gemacht; im Alter ward dieser erste isolirte Denker ein Dogmatiker. Darum ist es nicht wunderbar, wenn er ein grösseres Selbstgefühl als mancher Andre hatte.

Herakleitos hatte die Veränderlichkeit und flüchtige Vergänglichkeit der Dinge tief in sein Gefühl aufgenommen. Reissend schnell sah er Tod auf Geburt folgen und Schlaf an das Wachen ganz nahe gränzen. Ein Alter, sagte er, strebe so schnell hinüber in das Andre, Grösse in Niedrigkeit und Kleinheit, Vergnügen in Schmerz, daſs man kaum die Unterschiede wahrnehmen könne.

Von dieser Erfahrung ging er aus und nannte die Seele τὸ ἀεὶ ῥέον und τὸ ἀεὶ κινόμενον (*Aristot. de anima* 1, 2.). Dennoch scheint er bei diesen ewigen Veränderungen (μεταβόλαι) für die Seele eine Erholung gedacht zu haben (ἀναπαυλὰν ἀπὸ τοῦ μεταβολῆς *Stobae.* 1, 52. *p.* 896. und vollständiger *p.* 906.). In seiner Sprache gedenkt Herakleitos einer ewigen Veränderung, ὁδοῦ ἄνω καὶ κάτω. Da er aber jene Veränderung auf die Seelen übertrug, so lieſs er diesen Weg auch die Seelen durchreisen. So nahm er an: Grade das Wandern (μεταβάλλειν) bringe den Seelen Erholung, das Bleiben und Einschliessen an demselben Orte (Körper, nach Heeren) dagegen sey für sie Ermattung und Erschlaffung (κάματος), und so ermüde sie (mache sie krank) das Stillstehen (ἐν τοῖς αὐτοῖς ἐπιμένειν), Erholung aber gewähre das Auf- und Niedersteigen.*)

*) Auf diese Weise sind Herakleitos Säzze zu deuten. Tennemann a. a. O. S. 220. faſste sie richtiger und nicht so unbestimmt als Heeren zu *Stobaeus* 1, 1.

Die Seele erklärte er für unerreichbar, das Wesen derselben für unerforschlich.*)

Er nahm ferner an: Alles wandelt sich blizschnell in ewigen Flufs, d. i. Alles steht in Bewegung; veränderlich sind alle Dinge, und auch die Seele. Nur Ein Wesen wohnt im All, das sich stets gleich bleibt, welches, selbst unwandelbar, Alles wandelt, — das ätherische Feuer. Alle sinnliche Gegenstände sind in beständigem Kampfe und Wechsel begriffen. Ein flüchtiger Feuerstrom durchfliefst die ganze Sinnenwelt, ist das verwandelnde Princip der Natur, die Quelle aller Veränderungen in derselben. Dieses Unwandelbare kommt der Vernunft gleich, ihm selbst aber ist Vernunft eigen, und es macht im Menschen die Vernunft aus.

Aus dem niedern, uns umgebenden feuchten Dunstkreise, welchem selbst Empfindlichkeit und Vernunft beiwohnt (nach Sextus), flossen die menschlichen Seelen aus. Geschwängert ist die Welt mit Feuerstoffen, welche ausdampfen und in den Menschen dringen. Daher nannte Herakleitos die Seelen selbst (wieder sehr substanziös) Ausdünstungen. Durch die offenen Sinne dringt nach ihm die äussere Luft ein und theilt so ihre Empfindlichkeit und ihre Fähigkeit zu erkennen mit. Bei verschlosssenen Sinnen, also schlafend, ist der Mensch gleichsam von dem feurigen Stoffe, der wachend auf ihn einströmt, abgeschnitten. Daher verliert er im Schlafe

*) *Diogen.* 9, 1. 7. Diese Stelle bedarf aber noch mehr Bestimmung. Vgl. Stäudlin Gesch. des Skepticismus Th. 1. S. 188.

alles Bewufstseyn und alles Denken*). — So mufste das innere Licht gleichsam von Aussen angezündet werden. Je höher die Seelen zum Aether steigen, je mehr sie sich von dem wässrigen Stoffe losmachen, je trokner sie werden und je freier und geschiedener von der niedern dicken Luft, desto mehr nähern sie sich dem grossen göttlichen Urelement, desto vollkommener werden sie. — Darin aber liegt schon die Ahndung eines allgemeinen Verstandeswesens. Der Mensch, nahm er an, kann das Wahre nur finden, indem er von seinem Individuellen gänzlich abstrahirt und sich im Denken der allgemeinen Menschenvernunft zu nähern strebt.**)

Wird eine Seele feucht, z. B. bei den Trunkenen (also ganz crass materiell), so sah er sie in Gefahr ihre Vorzüge (das höhere himmlische Feuer) zu verlieren, da das ὑγρὸν ihre edlere Natur erstikken und den glimmenden Funken im Menschen verlöschen kann.***)

Herakleitos unterschied nach dem Vorigen schon die Vorstellungen im schlafenden und wachenden Zustande. — Ueber die Träume soll er schon die scharfsinnige Bemerkung gemacht haben, dafs

*) *Sext. Emp. VII. p.* 128. *Chalcid. in Timae. p.* 346. *(Lugd. B.* 1617.*).*

**) *Sextus Emp. adv. Math. I.* 131.

***) Dennoch findet Tiedemann a. a. O. S. 206. hier, wie schon bei Pythagoras (s. S. 133.) das Streben, die Seele vom groben Körperlichen zu reinigen. Allerdings ward auch für die Seele eine besondere Substanz angenommen.

im Wachen allen Menschen eine gemeinschaftliche, im Schlafen Jedem seine eigne Welt zukomme.*)

Die vollkommenste und weisceste Seele blieb für Herakleitos die Feuer-Seele, oder die reinste, die gesündeste und die trockenste (αὔη, ξηρὰ, dem ὑγρὸν entgegengesezt,**) — ψυχὴ σοφωτάτη καὶ ἀρίστη), d. i. von dem edelsten und reinsten Stoffe — (also substanziös). Diese Seele muſs sich aus den trägen düstern Nebeln des niedern Dunstkreises, aus dem Wasser immer mehr erheben und feuriger, d. i. geläuterter werden.

Im Menschen war also jenes Alles leicht durchströmende, heilige, reine Feuer die Vernunft. Durch diese vermag er das Wahre zu erkennen, und nur durch diese, die sich in der Sinnenwelt selbst erkennt, ist die Erkenntniſs der Wahrheit möglich. — Zwar enthält auch die Sinnenwelt Wahrheit, nemlich jenes unwandelbare Feuer, und das Wahre konnte auch in der Erfahrung erkannt werden, allein nicht durch den Sinn. Den schnellen Wechsel der Veränderungen können die Sinne nicht festhalten; sie trügen uns, und nur die Theilnahme an der Weltseele gibt Erkenntniſs der Wahrheit.***)

Die charakteristische Voraussezzung der älteren Psychologie überhaupt war (wie Buhle S. 20. richtig sagt): Nur das Gleiche kann das Glei-

*) *Clemens Alexand. Protrept. p.* 22.

**) *Galen. quod animi mores seq. corp. temp. p.* 346.

***) *Sext. Pyrrhon. Hyp. I.* 3.

che erkennen; — oder: alles Vorstellen beruht auf der Identität des Vorstellenden und Vorgestellten. Was die Seele erkennt, das mufs sie auch seyn. So war hier diese Voraussezzung das Feuer. Dieses den Menschen vernünftig Machende oder das Princip der Vernunft, — das Feuer erschien offenbar ausser dem Menschen. Von aussen also kommt dem Wachenden Erleuchtung. — Wie sehr haben späthin Theosophen ähnliche Behauptungen übertrieben!

Herakleitos ahndete ferner eine Verknüpfung aller Dinge zu Einem Ganzen und eine Harmonie desselben, zu dem die entgegengeseztesten Dinge, wie Dissonanzen zu einem Akkorde, hinwirken. Es gibt, sagte er, ein unveränderliches Naturgesez, ein unwandelbares, — das Fatum (εἱμαρμένη), das zugleich Vernunftgesez ist, welches Alles überwindet, nach welchem sich Alles verändert und zu dem auch der Mensch, sogar schlafend und unbewufst, hinwirkt. — Dennoch spricht er hier schon von einem λόγος, d. i. einer verhältnifsmässigen Proportion oder Natur-Einrichtung, die ihm durch Alles, was ist, hindurchgeht (διὰ τῆς οὐσίας τοῦ πάντος)*).

Eben so hatte Herakleitos eine Ahndung von Antagonism in der Natur überhaupt, indem er Alles durch Zank (d. i. durch Abstossung vom Feuer) entstehen sah — διὰ τῆς ἐναντιοτροπῆς ἡρμόσθαι τὰ ὄντα — also durch Gegenwirkung und Harmonisirung, ἐναντιοδρομία. Diesem Naturgesezze des Streites sezte er das der Einigkeit entgegen oder das der

*) *Diogen. Laert. IX.* 8.

Freundschaft, welche alle Dinge anziehe und anzünde, mit sich vereine und eben dadurch in Feuer auflöse; weshalb er auch in seiner dunkeln, halb paradoxen Sprache sagen konnte: Freundschaft zerstört. Moralische Namen wählte er hier für physische Gegenstände, da jenes die Zurükstossungskraft, dies die Anziehungskraft ist. Immer war es aber eine metaphysische Scheidung des Scheins von der Wirklichkeit.

Atomistisch - mechanischer Materialismus.

Leukippos.

Mit Leukippos ward ein Materialismus von den Philosophen, den zweiten Eleaten, angenommen, welcher zwar die Beobachtung erweiterte, doch mit kühnen dogmatischen Schlüssen verbunden war. Ihm verdankt die Philosophie eine gründlichere Forschung über die Natur.

Leukippos (500 J. vor Chr.) erklärte die Erfahrung für das einzige objectiv Reale. Er war der erste consequente Physiker, oder begründete eine Naturwissenschaft, wenn auch zugleich als der erste consequente Materialist und der erste Geisterverbanner. Entscheidend war seine Richtung auf Erfahrung und Materialismus und auf Empfindung des äusseren Sinnes. Mit Hintansezzung des innern Sinnes führte Leukippos Alles auf den äussern zurük, und liefs die Seelenwesen aus runden, warmen, beweglichen Atomen zusammensezzen. So war ihm die Seele selbst ein mate-

rielles aus den unauflösbaren und unwahrnehmbaren Atomen zusammengefügtes Wesen, und namentlich aus runden und den belebtesten, d. i. feurigen Atomen, welche zugleich durch ihre eigne Bewegung andern Körpern leicht Bewegung mittheilten. Darum sprach er von der ψυχὴ als dem Princip der Bewegung, jedoch im prägnanten Sinne; darum war auch ihm die Seele ein feuriges Wesen. Wie seine Vorgänger, ja wie der Volksglaube, fand auch er die Natur der Seele auf Bewegung beschränkt, obgleich diese ihm freilich mehr umfaſste, als uns.

Das Unwahrnehmbare der von Leukippos angenommenen Atome und die Erklärung des Lebendigen aus Feuergebendem Stoffe, läſst übrigens bei der damaligen Kindheit der Physik ein Zurükgehen auf die lezten Gründe voraussezzen.

Demokritos.

Demokritos (geb. 460 vor Chr. zu Abdera), Schüler von Herakleitos und Zeitgenosse von Hippokrates, trat als Freund der Natur mit Enthusiasmus auf und zwar noch freier von Aberglauben als Pythagoras, mit dem er verglichen wurde. Für die äussere Physik sammelte er nicht blos Beobachtungen, sondern stellte auch Versuche an. Doch schloſs er, was Leukippos nicht that, schon mehr psychologische Gedanken an, kümmerte sich schon mehr um die höhere Seele, und erweiterte den Begrif von ψυχὴ auf νοῦς oder das Erkenntniſsvermögen. So stellte er Untersuchungen über die Natur der Seele und das menschliche Erkenntniſsvermögen an,

und schrieb daher *περὶ ψυχῆς*, oder *περὶ ἀνθρώπου φυσέως*, *περὶ νοῦ*, *περὶ αἰσθήσεων*.*)

Sollte für ihn, seinem Systeme nach, irgend eine ψυχὴ seyn, oder Realität haben, so mufste ihre Substanz aus Atomen bestehen, denn es gibt, nahm er an, nichts Reales als Atome und den Raum, in welchem sie schweben. Ihm, dem Physiker, war daher die Seele ein Aggregat von runden oder sphärischen Feuer-Atomen,**) d. i. subsistirend durch die beweglichsten Körpertheilchen, und in allen Körpern fand er Etwas von Seele, da in Jedem Feueratome vorhanden wären.

Diese Atome, fuhr er fort, schweben in der Luft, und durch das Hinathmen derselben wird Leben bewirkt und erhalten (ähnlich den Stoffen bei den neueren Kirwan und Crawfort).***)

In der Luft schweben ferner wunderbare, ungeheure Gestalten, εἴδωλα — Dämonen,†) welche

*) *Diogen. Laert. IX.* 7. 46. Eine Menge von Schriften, die ihm beigelegt wird, würde, wenn sie ächt wären, einen Polyhistor verrathen.

**) *Aristotel. de anima I.* 2. Nach *Sext. Empir., VII.* 116. war die Gestalt der Atome rund, die Mischung und Substanz feurig. *Stobaeus p.* 796. *Heeren. Plutarch de decret. philos. IV.* 3. 19. *Cic. de nat. d. I.* 11.

***) *Aristotel. de respirat.* c. 4.

†) Dadurch wurden die alten Dämonen physisch begründet. — *Sext. Emp. ad. Math. IX.* 19. 42. Cicero hat hierbei Alles verworren, wie schon Mosheim gezeigt hat. Demokritos nahm εἴδωλα in einem doppelten Sinne, den Cicero nicht ahndete, ob er gleich verschieden übersezt. Mosheim zu *Cudworth T. II. p.* 144. f. *Gedicke Histor. philos.*

zwar menschenartige Gestalt haben (ἀνθρωποειδεῖς ἔχοντα μορφάς), doch ungleich grösser als der Mensch, ja oft unförmlich grofs sind. Sie lassen sich weit minder zerstreuen als Menschenkörper; ihre Töne und Stimmen aber werden sichtbar. Dem Menschen deuten sie die Zukunft an und enthüllen sie ihm, wie die furchtbaren Naturerscheinungen dem Menschen Religion lehrten. Indem sie sich dem Menschen nähern, bringen sie ihm Glük oder Unglük (daher sie ἀγαθοποιὰ und κακοποιὰ heissen).

Hieraus ergibt sich, dafs Demokritos zwar materialistischer Physiker, aber doch immer noch ein Gläubiger und zwar ein altgläubiger Physiker war, der an Divination, wie an Dämonen glaubte. Die Ableitung der Dämonen aus nächtlichen Traumerscheinungen ist eigentlich schon der erste Versuch einer psychologischen Ableitung der Religion, so wie Demokritos anderwärts die Furcht vor Donner und Bliz hierzu angab.

Von allen Körpern, sagte Demokritos, strömen solche abgeflossene Bilder der Atome (εἴδωλα in dem zweiten Sinne genommen — Idole) aus.*) Diese fallen uns (ἐμπτώσεις *Diog.* 9, 44.), nachdem sie von den Körpern abgeflossen sind, in das Auge, (welches er sich wäfsrig dachte).**) — Als Materia-

Ciceron. p. 71. Tennemann nimmt auf diesen Unterschied nicht Rüksicht.

*) *Cic. ad Div. XV.* 16. *spectra, quibus oculi possunt feriri.* Hier hätte Cicero vielmehr *imagines* übersezzen sollen; aber er brauchte *spectrum*, wie die Stoiker εἴδωλον von Vorstellung.

**) Wir würden dafür sagen: Abdrücke der Gestalt der Ge-

list, welcher nur die Körperwelt für wirklich hielt, konnte er sie nicht als Producte der Einbildungskraft und des Verstandes erklären, sondern leitete sie aus der Wirkung der äussern Dinge her; wenigstens suchte er Alles zusammen, was als äussere Bedingung des Innern gelten konnte.

So erklärte er alle sinnliche Vorstellungen aus unmittelbarer Berührung der Körper (wie er mehr auf die physische Entstehung der Eindrücke als auf die psychologischen Bedingungen der Vorstellungen ausging). Was wir Empfinden nennen, nannte er: ein Empfangen von Aussen her gegebener Bilder. — Das Hören erklärte er durch Schalltheilchen der Luft, die sich mit den gleichgestalteten Lufttheilchen in dem Ohre vereinigen, und er kam darin der Physiologie des Empedokles nahe.*) In Hinsicht auf den Geschmak sagte er: die süssen Dinge sind rund, die sauren haben spizze Winkel.**) — Das Sehen geschieht vermittelst des Wassers.***) Durch die verschiedenen Gestalten der Atome werden von Aussen her Bewegungen in dem Augenwasser hervorgebracht. Wie nun jeder durch einen Körper in dem Wasser erzeugter Wirbel eine Weile fortdauert,

genstände, so wie neuere Psychologen von Eindrücken in das weiche Gehirn sprechen; oder — Schemata, welche die productive Einbildungskraft bilde (wobei der sinnliche Ausdruk minder materiell erscheint).

*) *Plutarch. decret. philos. IV.* 19.

**) *Theophrast. caus. plant. VI.* 2.

***) *Aristoteles de sensu c.* 2 *et* 4.

dauert, so dauern im Auge, im Gehör und Geschmacke die Bewegungen auch noch fort, wenn die Gegenstände nicht mehr auf den Menschen wirken. Daraus entstehen Träume, da bei den eingeschlummerten Seelen noch eine gewisse κίνησις und αἴσθησις fortdauert, welche die Stille der Nacht noch lebhafter wahrnehmen läſst.*) Schlaf und Ohnmacht sind Aufhören der Empfindungen mit dem Aufhören jener äussern Einflüsse oder Eindrücke.**) Hier also finden wir schon die Annahme von fortdauernder Seelenthätigkeit im Traume, und wenn auch ein einseitiger Blik in das Vorstellungsvermögen vorherrscht, so zeigt sich doch auch ein Sinn für das Ursprüngliche, ein Sinn für Ableitung, wenn auch aus dem Nächsten, (scheinbar) Gegebenen.

Demokritos stellte den Ausspruch auf: *Poeta non fit, sed nascitur*,***) und dies beweiſst die frühe Unterscheidung der Naturgabe. Auch sagte er, daſs Mehrere durch Uebung als durch Natur gut werden.†) —

Aus der Freiheit der Atome von allen wahrnehmbaren Beschaffenheiten schloſs er, daſs die sinnlichen Vorstellungen nicht etwa ein blosser Schein (wie Sextus wollte), sondern daſs sie gradezu trüglich und falsch seyen, und daſs sie uns keinen Gegenstand vorstellen, wie er an sich ist, wenn es

*) *Aristoteles de divinat. per somnum c.* 2.

**) *Plutarch l. l. IV.* 8.

***) Uebrigens läugnete er auch vom Dichter: *sine furore* (Extase) *quemquam poetam magnum esse posse. Cic. de div. I.* 37.

†) *Stobaeus Serm. XXIX.* 200.

gleich die Sinne an den Gegenständen wahrnehmen. Was die Sinne wahrnehmen, sagt er, ist veränderlich, und Alles, was die Menschen empfinden, nur zufällige Gewöhnung, wie z. B. der Honig weder süfs noch bitter heissen kann, da er Einigen nur bitter, Andern süfs schmekt.

Der Seelenbegrif erhielt durch diesen Philosophen Erweiterung, und die ψυχὴ (von ihm, dem sogenannten Materialisten) eine erhabenere Bedeutung.*) Er soll sie zuerst mit dem νοῦς identificirt oder verbunden und den Anaxagoras beschuldigt haben, dafs er unter Anderem die Meinung von dem ordnenden νοῦς von ihm genommen (wogegen Anaxagoras Alter streitet). — Da nach seiner Annahme die Atome nicht von den Sinnen wahrgenommen werden können, so erkennt der Verstand allein die Dinge, wie sie sind. Hier werden dann die Bilder von den Atomen der Seele unvermischt gegeben, und es findet sich daher eine doppelte Erkenntnifs, a) eine dunkle (σκοτίη. — ἡ γνῶσις διὰ τῶν αἰσθήσεων *Sext. Emp.* 7, 138.) durch die sinnliche Empfindung, d. i. die sinnliche und veränderliche nach den verschiedenen Subjecten, — und b) eine ächte (γνησίη. — ἡ γνῶσις διὰ τῆς διανοίας, d. i. die Verstandeserkenntnifs, welche zu unwandelbaren Kennzeichen der Wahrheit führen kann.

So fand Demokritos auch das Ideal eines Seelenzustandes. Das gröfste Wohlseyn lag

*) *Aristot. de anima I.* 2. Nach *Diogen. Laert. IX.* 22. soll schon Parmenides etwas Aehnliches geäussert haben. S. auch *Stobaeus l. l. p.* 791.

ihm in der Unerschütterlichkeit vor Furcht oder Schrecken (*ἀθαμβία*) und Verwunderung oder Staunen (*ἀθαυμαστία*). Dies war ihm die wahre Wohl-Gemüthlichkeit (εὐεστώ), — ein Zustand, wo die Seele von keinem Affect gestört, also frei von Affecten sey.*) Ein ruhiges, sorgenfreies, um das Abwesende unbekümmertes, die Gegenwart mit Maafs geniessendes Leben war das Ideal seiner lachenden Weisheit.

Den Siz der Seele, welche er für sterblich ansah (d. h. deren Elemente er nach dem Tode zerstreut dachte), soll er, nach Plutarch**), in der Brust, nach Andern ***), in dem Gehirne nachgewiesen haben.

Uebrigens hat uns Stobaeos mehrere einzelne Säzze von Demokritos aufbewahrt, welche merkwürdig sind, und von seinem Blicke in die Natur des Menschen, so wie von der Erweiterung der Beobachtung und von Bearbeitung der Erfahrungswissenschaft zeugen. So würde die Annahme, dafs alle Menschen eine Neigung zu beleidigen, und die Begründung der Gesezze durch diese Annahme, eine Ahndung von nothwendigen Schranken gegen die Willkühr verrathen (*Stobae. Serm.* 139.) — Merkwürdig sind unter Anderen folgende Aussprüche: Leicht ist's das

*) *Diog. Laert. IX.* 7. 45. γαληνῶς καὶ εὐσταθῶς διάγει.

**) *Phys. decr. philos. IV.* 4. Dagegen Sprengel in Gesch. der Medicin Th. 1. S. 338.

***) *Senec. Quaest. natur. VII.* 24. Vgl. Iths Anthropologie 1 Th. S. 166. Zweite Ausg.

Unschikliche zu loben, wie zu tadeln; beides zeugt von übler Sitte. (*Serm.* 2. p. 31.) — Die Gränzen des Nüzlichen und Unnüzlichen sind Sättigung (Befriedigung) und Nichtbefriedigung (τέρψις καὶ ἀτερψία. *Serm.* 3, p. 38.). — Grosse Freuden (oder Befriedigung, μεγάλαι τέρψεις) entstehen durch das Anschauen guter Thaten (*Serm.* 3, p. 41.). — Schnell vergeht die Lust (ἡδονὴ), wenn die Begierde erreicht ist. (*Serm.* 18, p. 165.). — Indolenz ist es, geschehenes Unrecht nicht abwenden (*Serm.* 3. p. 40.). — Ἀνδρεῖος — ὁ τῶν ἡδονῶν κρείσσων (*Serm.* 7, p. 18. Vgl. 9, p. 104.) — Gut ist's, das Unrecht nicht einmal wollen.

Hermotimos.

In den Sagen über Hermotimos, den Klazomenier, liegt: 1) die Seele ist Ursache der Bewegung des Lebens; 2) sie vermag den regelmässigen Gang physischer Veränderungen vorauszusagen; 3) sie hat die Kraft sich über den Körper zu erheben, ihn zu verlassen und in dieser Exstase, ohne ihn und ausser ihm Anschauungen und Gehörsensationen zu erhalten und sich ihrer bewufst zu werden. Der Körper wird als Scheide der Seele gedacht *). Ueberdies eröfnet dieser eine ganze Reihe von Schamanen, welche Exstasen und Somnambülen waren.

*) S. Füllborns Beiträge zur Geschichte der Philosophie. 9. Stk. S. 139.

Anaxagoras.

Anaxagoras (500 vor Ch. geb. 456 in Athen. 425 gest.) erhob sich, in Athen und als Jonier, noch mehr über Aberglauben als Demokritos, durch Aufhebung der Regellosigkeit in der Natur und der göttlichen, wunderbaren Einwirkungen. — Er unterschied sich von Demokritos schon dadurch, dafs er ἀγέλαστος war, ob er gleich mit ihm den Enthusiasmus der Wifsbegierde und der Beredsamkeit theilte. In Athen zeichnete er sich als amtloser und blosser Forscher auffallend aus. Ein sittlicher Held, der seinen Gütern entsagte und grofsmüthig dachte, flöfste er auch dem Perikles hohen Sinn ein. Aristoteles nennt ihn νήφων, den Nüchternen, und wirklich lag in ihm eine über den gemeinen Aberglauben, namentlich in Athen, wunderbar erhabene Seele.

Der Mensch war ihm zwar auch ein Thier, aber das verständigste. Er nannnte den Menschen φρονιμότατον τῶν ζώων und dies darum, weil er Hände habe *). Wohl suchte er dabei Etwas in der Organisation **). Hätten die Thiere, sagte er, jenes Organ wie wir, so würde ihr νοῦς auch wie der des Menschen wirken; denn ihnen kommt derselbe νοῦς zu. Stets ist der νοῦς derselbe, mag

*) Vgl. *Aristot. de partibus animal.* 4, 10. *Plutarch. de frat. am. p.* 869. *Reiske. Plutarch. de Fortuna p.* 104. (eine verdorbene Stelle). Schon Sokrates und Aristoteles sezten hinzu, dafs die Vernunft erst über den Gebrauch der Hände entscheide.

**) Vgl. Tennemann Gesch. der Ph. Th. 1. S. 327.

er in einem grössern oder geringern Grade da seyn *).

Anaxagoras fand Etwas, was er (wie schon Homeros) über die ψυχὴ als Princip der Animalität sezzen konnte. Er stellte zwar auch noch gleichartige Elemente der Körper auf, gab aber zuerst einen bestimmten Namen für das Eine und innre Princip, das Bewegenste und von den Elementen zugleich Unabhängigste, Νοῦς. Doch scheint er wenigstens wie Demokritos und Empedokles oft den νοῦς mit der ψυχὴ verwechselt zu haben **). — Er forschte genauer nach dem Wesen des νοῦς, der ἄνοια und Φρενηρεία, und fand, dafs durch diesen νοῦς allein, nicht durch den Sinn, die Wahrheit entdekt werden könne. Selbst über dessen Quelle und Siz soll er nachgedacht haben ***).

In dem Chaos der Grundtheilchen lagen, nach seiner Annahme, die ἰδέαι παντοῖαι und ἡδοναὶ, das ist, die Gestalten und Tendenzen der Dinge schon im Keime (σπέρματα). Nach einer langen Zeit von Ruhe brachte endlich eine feinere Substanz, Bewegung und Scheidung hervor, — eine Substanz welche unabhängig, wirksam und sehr viel vermögend, von keinem Dinge bestimmbar ist, vielmehr die feinste und reinste Substanz ausmacht und sich selbstthätig bewegt (αὐτόκρατες). Diese war

*) Νοῦς δὲ πᾶς ὅμοιός ἐστι καὶ ὁ μείζων καὶ ὁ ἐλάσσων. *Symplicius in Phys. Aristot.* p. 33. *b.*

**) S. *Carus de Anaxagoreae Cosmo theologiae fontibus* p. 36.

***) *Censorin. de die nat.* 6.

ein Verstand als Thätigkeit, der νοῦς, ein Naturwesen; denn er wufste nun Alles, orduete Alles und hat alles Lebendige in der Gewalt (παντῶν ὅσα ψυχὴν ἔχει κρατεῖ). — Dieses Verstandeswesen gab allen Dingen ihre Anlage.

Merkwürdig ists, dafs Anaxagoras diesen Νοῦς zuerst selbst von dem troknen, feurigen und klaren Aether schied, und dafs er auch auf diesen ihn einwirken liefs. Nicht materiell benannte oder bezeichnete er ihn, doch dachte er sich ihn nur verfeinert, nicht ganz immateriell. Und so konnte er sich diese Substanz noch nicht als Kraft und nicht als den bestimmten und von den technischen Gesezzen des Mechanismus freien, unbegränzten Naturtrieb denken, da er doch über die Grundstoffe erhaben war, — sondern als einen Weltgeist, — eine Art von chemischen *Spiritus*, als ein regelmäfsig bewegendes, aber auch zugleich mechanisch scheidendes und ordnendes Princip. Hatte der Νοῦς erst das Chaos gleichsam aus seiner trägen Ruhe aufgerüttelt und in wirbelnden Kreislauf gesezt, dann sonderte der Aether *). Allerdings war es keine ganz fremde Kraft, sondern eine Springfeder in den Welten selbst, ein Princip des Gesezzes in der Natur. Sie soll Alles durchdringen. Daher haben auch die Pflanzen νοῦν καὶ γνῶσιν, so wie die

*) Νοῦς hat Anaxagoras nie als metaphysisches Prädicat des Aethers aufgeführt. Vielmehr ward der Aether das Werk- und Hebezeug des Verstandes durch ihn. Der Aether ist nur ein materielles Substrat, und zwar das feinste, für den Verstand.

kleinern und geringern Thiere *). Hier also finden wir Identität des Geistes, troz der verschiedenen Grade in sich selbst.

Anaxagoras Problem war das Sinnliche, nicht das Uebersinnliche und er wollte nur die schöne Ordnung der Dinge, wie sie sind, erklären. Nach verständig oder zwekmäfsig wirkenden Naturgesezzen sollte erklärt werden, und so that die Philosophie an seiner Hand einen Riesenschritt und er erhob sich zu einem Princip der Gesezmässigkeit. Er fafste zuerst eine teleologische Ansicht der Natur.

Durch Anaxagoras gewann die Physik ein regulatives Princip *a priori* und mit diesem die ersten Faden eines Systems. Von nun an herrschte in der Natur nicht mehr die regellose Willkühr, sondern das Gesez.

Er verbannte sogar und zuerst das Göttliche aus der Natur, um diese in die vollendetste Einheit zu verwandeln. Von Religion findet man auch wirklich nichts in seiner Physik und alles Wunderbare wird darin natürlich erklärt, wie selbst die Sonne. — War er auch noch lange nicht unserm vollständigen Begriffe der Gottheit nahe gekommen, so ward er doch, obgleich ohne sein Wissen, nach Xenophanes Pantheism, erster Theist, sofern er das eine Merkmal in unserm Gottesbegrif — für sich bestehend und von der Materie verschieden — aufstellt. Dieser Beweis war aber zugleich der ei-

*) S. *De An. Cosmotheologiae font.* p. 26. 27.

nes unmittelbaren Bewegers und mittelbaren Ordners, lediglich aus der teleologischen Reflexion, nicht aus dem moralischen Bedürfnisse gebildet.

Dennoch erweiterte er das Gebiet der neuangebauten Metaphysik. Er eröfnete dem Forschungsgeiste in einer gesezmässig entstehenden Natur eine intelligible Welt, und schied eben dadurch zuerst die geistige Welt von der Materiellen, wenn er auch noch nicht einen reinen Vernunftbegrif eines reinen Geistes haben konnte. Durch das αὐτοκινοῦν erhob er den νοῦς weit über sinnliche Einflüsse, wenn auch nicht über sinnliche Eigenschaften. In der Menschennatur ahndete er etwas Höheres, wie sein Freund Phidias den menschlichen Vernunftcharakter auch dem höchsten Gotte und der Athene lieh.

Diogenes — Archelaos.

Aus den Lehrsäzzen von Diogenes, dem Kretenser, welcher sich an die Vorigen anschloſs, gehört hieher Folgendes. Er lieſs in dem luftigen Urstoffe πολλὴν νόησιν wohnen, wodurch alle Naturerscheinungen innerhalb ihrer bestimmten Grenzen bleiben. Die ψυχὴ aller Lebendigen war ihm Luft und zwar eine wärmere als die äussere, und eine kältere als die Luft um die Sonne. — Aus der Modificabilität dieser Luft erklärte er dann die Verschiedenheit der νόησις in den Lebendigen. Diese νοήσεις oder Gedanken aber sah er

durch den Umlauf der Luft mit dem Blute in den Adern, durch den ganzen Körper, entstehen *).

Archelaos, aus Miletos, zeigte denselben Materialismus, und weicht von seinen Vorgängern wenig ab. Merkwürdig ists, daſs dieser Physiker das Gerechte und Schöne sich nicht auf die Natur, (Φύσις — ursprüngliche Einrichtung) sondern auf das (bürgerliche) Gesez (νόμος) gründen lieſs, wie Demokritos und die Sophisten. Hier also finden wir den ersten Gegensaz der Natur und Kunst.

Sophisten.

Die auf Reisen gebildeten Polyhistors, und Zeitgenossen des Sokrates, die Sophisten hatten unstreitig viel Welterfahrung und verbanden mit Gewandheit des Geistes auch viel Menschenkunde, wekten den philosophischen Geist in einem grössern Umfange auch als erste Jugendlehrer, Volksredner und Bildner der Sprache. Freilich waren sie auch die ersten Wortgrübler und Wortkünstler. Sie suchten eine Kunst des Lebens durch einzelne Klugheitsregeln zu empfehlen und waren als Männer von Welt nichts weniger als pedantische Grillenfänger.

Die (fast jesuitischen) Sophisten, wenigstens Einige, studirten schon genauer die Menschen, wie sie damals waren, erforschten ihre Lieblingsnei-

*) *Diogen. Laert.* 9. *Simplic. in Physica Aristot.* p. 32. et 33.

gungen, wufsten sich an sie anzuschmiegen, und sie durch Schmeicheleien zu täuschen. Die Verschiedenheit der Menschen war auch gestiegen und dadurch räthselhafter geworden. Doch wurde in jenen Zeiten, wo das Volk statt der Aristokraten in mehreren Staaten zu herrschen anfing, schon mehr das bürgerliche Herkommen von der Natur unterschieden, und der Ursprung mancher Einrichtungen, ja selbst des Rechts mehr von diesen äussern Bedingungen abgeleitet. Wie man Gesezliche und Natureinrichtung einander entgegensezte, so brachte man überhaupt die Subjectivität manchen Vorstellungen mehr zur Sprache. So begann man auch psychologische Entstehungsgründe der Idee von den Göttern aufzusuchen, indem man unter Anderm auch in den Gefühlen des Menschen, in dem Schrekken, der Furcht oder Bewunderung, so wie in der Dankbarkeit oder in den Träumen den subjectiven Grund aufsuchte. Daneben wurde die Religion oder der Cultus nicht allein als Werkzeug, sondern auch als Werk und Geschöpf einer willkührlichen Politik betrachtet, ohne zu erwägen, dafs auch die freie Wahl der Vernunft, auch Politik an gewisse Gesezze des menschlichen Denkens gebunden sey. Und wie kamen die Gesezgeber wohl anders zu dem Begriffe von den Göttern?

Dennoch führten die Sophisten auch Untersuchungen über die Gesezze des Denkens ein; leugneten jedoch gröfstentheils ihr Daseyn, indem Alles, was der Mensch sich vorstelle, für ihn, jedoch nur für ihn wahr sey. Sie untersuchten, was an dem Menschen mittheilbar sey und ob die höch-

ste praktische Fertigkeit durch Unterricht beygebracht werden könne (εἰ διδακτὸν ἡ ἀρετή). Dies konnte aber wohl auf Ahndung einer reinen, ursprünglichen Natur führen, so wie man dann eine Art von psychologischer Urgeschichte der Kultur versuchte.

Gorgias.

Gorgias schrieb nach 444. v. C. seine Schrift περὶ φύσεως, worin er die Gründe aller menschlichen Erkenntnifs umzustürzen versuchte. Wie schon Demokritos anfing, so suchte auch er, die Vorstellung nicht mehr als etwas objectiv Gegebenes zu betrachten, vielmehr sie von den Objecten zu unterscheiden, ob er gleich übrigens die empedokleische Physik annahm. Dadurch dafs Gorgias zwischen der Vorstellung und dem Vorgestellten, zwischen den Gegenständen an sich und unsrer Empfindung derselben unterschied, trieb er den Skepticism aufs Höchste. Die Eleatiker hatten diesen Unterschied zwischen Vorstellungen und den Objecten des Vorstellens nur erst vorbereitet; er erkannte ihn zuerst mit geübterer Reflexion. Er behauptete, die Erkenntnifs des Objectiven und Wirklichen sey nicht mittheilbar. Wir theilen Andern nicht die Objecte, sondern nur die Rede mit. Die Sprache wird durch sinnliche Eindrücke bestimmt, die Rede durch den Eindruk der äussern Gegenstände erzeugt, Benennung einer Farbe, durch den Eindruk dieser Farben. Liesse sich aber auch durch Worte etwas Reales ausdrücken, so bliebe noch immer die Frage: wie der Zuhörer bei den

Worten dasselbe sich denken könne, was der Sprechende sich denke. [Hier bemerken wir einen Beitrag zu einer psychologischen Kritik und Hermeneutik!] Es ist nicht einmal möglich, fährt er fort, dafs zwei einerley denken können, da sie so sehr von einander verschieden sind. Ein und derselbe Mensch hat nicht einmal in einer Zeit, einerlei Empfindungen, sondern empfindet Anders durch das Gehör, Anders durch das Gesicht. Das Hörbare kann nur durch das Gehör, das Sichtbare nur durch das Gesicht erkannt werden. Diese Abweichungen sind noch grösser, wenn man seine gegenwärtigen Empfindungen mit seinen frühern vergleicht. — Brauchte auch Gorgias zur Aufhebung der realen Erkenntnifs meistens nur Trugschlüsse, so verräth die Richtung doch schon eine Ahndung der verschiedenen Individualität. Zugleich erscheint hier die erste Unterscheidung der Vorstellungen theils von den Objecten, theils von den Worten.

Protagoras.

In Protagoras, dem Abderit und Anhänger des Herakleitos, drängte sich Alles mehr zur Subjectivität hin. Ihm schwanden alle Gegenstände, wie dem Idealisten in einer wirbelnden Bewegung (beständigem Werden, nach Buhle), vor dem sich Alles mischt und zerrinnt; wie er nach Herakleitos noch behauptete. Auf diesen Herakleitischen Saz gründete er die Behauptung, der Mensch sey der Maafsstab der Dinge (πάντων χρημάτων μέτρον ἄν-

θρωπος *), und Alles, was ihm und wie es jedem erscheint, so ist es. Die Wahrheit erscheint ihm nach seinem jedesmaligen Zustande, indem er von Aussen afficirt wird; der Zustand des Menschen aber in Ansehung der sinnlichen Wahrnehmungen ist immer verschieden. Alles Wirkliche und die Art, wie es ist, behauptete also Protagoras, richtet sich nach der Vorstellung eines Jeden, und er hatte in sofern Recht, als Jeder wenigstens seine Vorstellung für reell hält. Nur machte er die Vorstellung zu dem vorgestellten Dinge. Die Wahrheit war ihm immer relativ, nie absolut; das Empfindungsvermögen das Kriterium aller Wahrheit und nicht blos der subjectiven. Und so behauptete er die objective Realität aller Vorstellungen. Wahrscheinlich aber ist es, dafs er es so gefafst habe: Für Jeden gilt das als Wahrheit, was er in jedem Moment dafür hält. So empfindet der Mensch mit gesundem Korper nie das, was dem Gesunden erscheinen kann. Die Beschaffenheit der Empfindungen läfst er aber doch wieder von den verschiedenen Zuständen (Schlaf, Wachen, Wahnsinn, Alter) abhängen, und so empfindet, nach ihm (wie nach Gorgias), derselbe Mensch denselben Gegenstand zu verschiedenen Zeiten verschieden. Der Schlafende z. B. kann nur über das urtheilen, was er in seinem Zustande empfindet, der Wahnsinnige allein kann über das enscheiden, was ihm in dem Wahnsinne erscheint, und ist für sich selbst sogar ein treuer

*) *Plato Theaet.* 2. p. 68.

Maafsstab dessen, was ihm im Wahnsinne erscheint *).

Diese idealistische Ansicht der blos subjectiven Vorstellung in verschiedenen Menschenklassen konnte dem Sokrates und besonders dem Platon vorarbeiten. Protagoras selbst aber war ein consequenter Empfindungsphilosoph.

Die ψυχή soll er, nach Platon **), für nichts anders als die αἰσθήσεις ausgegeben haben, also für das Empfinden ***).

Prodikos.

Prodikos aus Keos, der Schüler des Protagoras †), erwarb sich zuerst ein Verdienst um die Synonymik der Worte und zwar sogar mit Etymologie verbunden; allein seine Unterscheidungen waren spizfindig und grundlos. Von den Alten sagte er, sie hätten Naturgegenstände, der Nüzlichkeit wegen und aus Eigennuz, für Götter

*) *Sextus adv. Math.* 7, 60.

**) *Diog. Laert.* 9, 51.

***) Meiners in s. Gesch. S. 188. behauptet zu viel, wenn er sagt: Seele war dem Protagoras ein leeres Wort und ausser den Sinnen oder der Fähigkeit Eindrücke von Gegenständen zu empfangen, und sie zu verbinden, gab es ihm in dem Menschen keine vom Körper verschiedene, denkende Substanz.

†) Er schrieb περὶ φύσεως. *Cic. de orat.* 3, 32.

gehalten *). Berühmt machte ihn seine moralische Dichtung: die Wahl des Herakles. (*Xenoph. Mem.* 2, 1.) Diese stellte den merkwürdigen Scheidepunct im Jünglingsalter, wo man aus dem Stande der Unmündigkeit zu dem ersten Gebrauch einer edleren Freiheit übergeht, und zwischen Tugend und Laster zu wählen hat, auf. Er läfst die Wahl in der Einsamkeit zwischen zwei weiblichen, reizend sprechenden Gestalten geschehen.

Kritias.

Kritias, der Tyrann, leitete die Idee einer Strafgottheit von feinern Menschenkennern der Vorzeit her, welche sie erdichteten, um den Pöbel durch Furcht zu zähmen. Er ahndete aber dennoch zugleich, dafs die bürgerlichen Gesezze nicht in das Innre des Menschen drängen und verrieth eben dadurch das Bedürfnifs einer moralischen Religion **).

An diese Sophisten schlossen sich mehrere Schüler an. Ein solcher war Kallikles. Dieser kam auf die Ahndung der Gesundheit in der Natur und bemerkte, schwache Menschen machten die grössere

*) *Cicero de nat. deor.* 1, 42. *Sext. Empir. adv. Math.* 9, 18.

**) Ueber Kritias, welcher das Blut für die Seele gehalten und das Empfindungsvermögen für die Seelenkräfte erklärt haben soll, weil die blutlosen Theile des Körpers ohne Empfindung seyen, S. Tennemanns Gesch. der Ph. 1. Th. S. 396. Anmerkung.

sere Zahl aus. Der Eigennuz derselben habe Gesezze gemacht; doch gebe es ein natürliches Recht des Stärkern, den Schwächern zu beherrschen. So erschienen die Staatseinrichtungen als willkührlich; nicht so das Recht und Gesez der Natur, welches die Jugendkraft im Menschen minder lähme. — Er behauptete ferner, man muſs, um nicht ein schwacher Mensch zu werden, vielmehr seine natürlichen Begierden sich frei entwikkeln und sie recht stark werden lassen, und die Vernunft zu ihrer Befriedigung aufbieten, statt sich einschränken zu lassen. Hier findet sich also ungebundener Freiheitsdrang. Und so erschien auch das Moralische als ein durch Politik, Erziehung und Furcht Erkünsteltes!

Es stellen ferner in jenen genuſslustigen Zeiten einige jüngere Sophisten die Menschen als ein blos sinnliches Naturwesen mit Bedürfnissen und Begierden ohne Schranken, als willkührlich, auf. Doch eben diese Ausscheidung der Sinne war die erste, obgleich nur halbe, Analyse des Menschen.

Das Zartgefühl der schönen Griechen, verbunden mit einer verfeinerten Kenntniſs der Menschen, konnte endlich auch den physiognomischen Sinn bilden. So in den Künstlern, die sich an die Darstellung der Götter und der Majestät selbst wagten; so in Zopyros.

Resultate der bisherigen, vorsokratischen Menschenkunde.

1. Man beobachtete einige sich aufdringende Erscheinungen, jedoch nicht absichtlich, sondern

zufällig. Immer zog noch das Aeussere des Menschen mehr an als sein Geist. So viele Menschen auch die ältern Philosophen auf ihren Reisen sahen, und in ihrem lebendigen Wirken beobachteten, so wenig sie auch durch Bücherweisheit noch in einer reinen Auffassung und Beurtheilung der Menschen gestört wurden, so ging ihr Streben doch weit über den Menschen und sogar über dessen Kräfte hinaus. Die Menschen erschienen ihnen nemlich, so wie die ganze wirkliche Welt sehr veränderlich, schwankend und unzuverlässig. Sie suchten daher ein Nothwendiges, ein Leztes in der Natur, und Sicherheit in ihrem Wissen auf. Zwar ging die ganze Philosophie, als Physik auf Wahrnehmung, allein nur auf halbe, da es metaphysische Naturlehre war.

2. Veränderungen wurden mehr ausser, als in dem Menschen anerkannt. Für die Menschen begann einige Aufmerksamkeit mehr in Beziehung auf Wahrheitsforschung, als auf Wahrheitsergründung. Aus einem kosmologischen, d. i. halb metaphysischen, halb physischen Standpuncte entschied man über die Wahrheit und Falschheit der Vorstellungen und erklärte kategorisch, ohne weiter die menschliche Seele zu untersuchen, bald die Sinne, bald den Verstand für die Quelle oder das Mittel der Erkenntniſs, klagte über die Dunkelheit oder Unzuverlässigkeit von jenem und nahm diese für wahr an. Man ahndete die Trüglichkeit der Wahrnehmung, aber man erklärte sie falsch aus Trüglichkeit der Sinne und sprach so seiner eignen Natur Hohn. Geistes-Vermögen und Kräfte der Seele ahndete man noch

lange nicht bestimmt, wenn gleich die Sprache mehrere Ausdrüke für Seele hatte, nur verschiedene Aeusserungsarten bezeichnete man und hatte also mehr die Zeichen und Wirkungen der Seele vor sich. — Da man noch zu wenig beobachtet hatte, so konnte man noch nicht aus verglichenen Vorstellungen die Kräfte abstrahiren, geschweige genau charakterisiren. Daher liefen die Begriffe (die überhaupt nicht einmal von der Erkenntnifs logisch bestimmt waren) von der Sinnlichkeit, wie von der Denkkraft noch sehr in einander. So weit es uns vorkommt, waren die einzelnen geahndeten Vermögen der Seele in dieser Periode: Lebenskraft, Bewegungskraft und Empfindungsvermögen, d. i. Sinn und νοῦς, Verstand. Mit dem Empfinden verwechselte man in dem Streite zwischen Erfahrung und Vernunft das Erkennen eben so oft, als mit dem blossen Denken. Bald räumte man der Sinnlichkeit, bald dem Verstande zu viel ein; bald sollte der Sinn die Gegenstände an sich ergründen, bald dieser sie bis auf ihre Urbestandtheile zergliedern. Das Princip der Psychologie blieb: Nur das Gleiche kann das Gleiche erkennen; was die Seele sich vorstellen (denken) kann, das ist.

Eigentlich traute sich also der menschliche Geist bei seinen ersten Versuchen doch nicht wenig zu; auch gehört zum Denken allerdings eine gewisse Angemessenheit. — Nach der herrschenden Ansicht wurden die Vorstellungen als etwas Gegebenes, nicht als etwas Erzeugtes betrachtet. Daher wurde jede Vorstellung als etwas durch die Natur des Objects Bestimmtes, mithin noch immer als etwas Objec-

tives angesehn. Es wurde fast zu einem allgemeinen Grundsazze, daſs Etwas, was nicht äussere Wirklichkeit habe, auch nicht vorgestellt werden könne. — Uebrigens wurde unter allen Vermögen das Begehrungs-Vermögen am wenigsten beachtet, so wie mehr das Leidentliche als das Thätige des Menschen. Daher entstand die Ahndung der Schwäche und Beschränktheit desselben.

3. Die Seele wurde nicht als Substrat der innern Erscheinungeu, nicht nach ihren verschiedenen Aeusserungen betrachtet, vielmehr war die Substanz derselben der Gegenstaed der Speculation. Die Seele war substanziös, bestand aus Materie, und aus der Art und Natur dieser Materie leitete man Aufschlüsse über innere Erscheinungen ab. Freilich war dies vollkommner Materialismus, denn auch Körper und Seele waren innigst vereint, nicht geschieden und die Menschenseelen und Thierseelen, ja auch die Pflanzenseelen waren einartig. Es war daher natürlich, daſs man eben sowohl nach dem Ursprunge der Seele fragte, wie man nach dem Ursprunge und der ersten Zusammensezzung aller andern Substanzen forschte.

Dennoch war auch dieser Versuch nicht ohne Frucht. Nicht nur lernte der menschliche Geist a) das Fehlschlagen eines solchen Unternehmens der Bestimmung der ursprünglichen Beschaffenheit und Natur der Seele an sich kennen, sondern b) sie bestand ihm auch aus derselben Substanz, (nicht aus welcher die Gottheit bestand, wie Tennemann in s. Gesch. S. 406. 1. Th. sagt, sondern) aus welcher das heilige Chaos und seine Elemente bestanden, Was-

ser, Luft und Feuer. Es waren c) ihre Bestandtheile doch die edelsten, daher die Meisten aus dem heiligen göttlichen Aether — trokne Feuerseelen, — also aus dem reinsten und feinsten Elemente entsprungen. Erst mufste der menschliche Geist die Analyse der Körper versuchen, und mit der Verfeinerung der Materie oder Elemente verklärte sich zugleich das Wesen der Seele. (Nur möchte ich nicht mit Tennemann a a. O. geradehin behaupten, die Seele sey Theil oder Ausflufs der Gottheit). d) Der Mensch bildete endlich ein Ganzes, war Eins mit der ganzen Welt, ein Bild desselben im Kleinen. — Das Bemerkungswertheste ist, dafs man durch jenen materialistischen Substanzbegrif der Seele sie dennoch nicht hinderte eine höhere absolute Denkkraft anzuerkennen; ein Beweis, dafs der Materialismus nur eine zufällige Meinung ist, welche nicht zum Wesentlichen gehört, ja welche nichts erklärt.

4. Allerdings versuchte man auch einige Seelenerscheinungen zu erklären, doch nicht als Seelen- sondern als Körper-, höchstens als Naturerscheinungen. Die Erklärung war daher einseitig oder blos materialistisch. Kam man ja auf die Subjectivität des Menschen, nach der sich die Gegenstände verhielten und waren, so vertraten wieder metaphysische Principien die Stelle der psychologischen.

5. Gleich hier zeigte sich also in dem Mifslingen der Philosophie selbst der Mangel einer hinreichenden Psychologie, einer befriedigenden Erkenntnifs der Vermögen und Kräfte des menschlichen Geistes und dessen eigentlichen Wirkungskreises.

So fehlte es (wie schon Tennemann a. a. O. S. 403. richtig sagt) an einem sichern Kompaſs. Der Trieb nach Speculation war in Jedem wirksam, aber jeder überlieſs sich demselben blindlings. Die Vernunft muſste erst an ihren Speculationen irre werden, die Mannigfaltigkeit widerstreitender Meinungen erblicken, durch die Vorstellungen, die man erst nicht von Objecten unterscheiden konnte und durch die Natur der Objecte unmittelbar bewirkt glaubte, in Verlegenheit geszt werden, bis sie die Quelle ihrer Irrgänge in sich selbst erkannte und durch Untersuchung der Vermögen und Gesezze des menschlichen Geistes festen Fuſs zu gewinnen suchte.

Zuvörderst muſste die verwirrende Speculation durch Sinn für die reine Erfahrung und die Beobachtung der Natur und durch einen gesunden natürlichen Verstand aufgelöst werden. Sodann muſste die anfangs unvermeidliche Verwirrung, da man in der Aussenwelt den Grund aller Seelenerscheinungen in einer fremden Willkühr, sogar den Grund der Tugend selbst zu finden meinte, durch Ergründung der kräftereichen und unabhängigen, und noch mehr der moralischen Natur des Menschen gefunden und erkannt werden, wie man bisher nicht einmal ahndete. Beides geschah durch zwei Genien in ihrer Art. Jenes durch den heiligen Priester der Hygiäa, Hippokrates; dieses durch den heiligen Priester der Musen, Sokrates.

Allmälig näherte sich nemlich früher schon die Medicin der Physik. Aus den Händen enthusi-

astischer und heiliger Gaukler kam sie zu den Philosophen, d. i. zu Nachforschern, welche anfangs esoterisch ihre Diätetik (Lebensregeln) vortrugen. — Dem Priesterorden der Asklepiaden wurde so das Ansehn durch die Pythagoräer getrübt, welche eine strenge Lebensordnung empfahlen. Die heilige Geheimnifskrämerei das Empedokles verachtete Akron von Agrigent und suchte durch Erfahrung allein die Medicin vermittelst seiner Reisen zu erweitern, daher er zuweilen schon als Vorläufer der empirischen Schule angegeben wird. Die Gymnasten führten natürlich auf die erste Diätetik, schon vor Hippokrates. Doch hatten bei den Spartanern noch Sänger und Wahrsager Einflufs, welche Krankheiten durch die Tonkunst (also psychologisch) zu heilen suchten. Endlich verstanden doch die Asklepiaden auch in Kos die Arzneikunde als eine populäre Wissenschaft auszuüben. Dort reinigte diese vollends die Familie der Hippokrate von allen abergläubischen und geheimnifsvollen Gaukeleien, entzog sie aber auch zugleich den Speculationen der Philosophen.

Von den jonischen Tempeln zu Kos und Knidos aus, wo schon früher den Incubationen oder den Heilkräften der Natur der Ausgang der Krankheit überlassen wurde, ging die Beobachtung der kranken Menschen aus. Dort, aus den Weihtafeln sammelte Hippokrates seine Erfahrungen.

Hippokrates II., der Zeitgenosse des Sokrates (469. vor Ch. geb. 400 gest.), der koische Arzt,

ward zum Muster des praktischen Beobachtungsgeistes. In ihm lag grösserer Sinn für Beobachtung als für Speculation und seine Hauptmaxime war, dafs die reine Beobachtung und einfache Erfahrung der Speculation (seiner sophistischen Zeitgenossen und der dogmatischen Metaphysiker) vorzuziehen sey. In der Beobachtung, besonders der helfenden Kräfte der Natur, wandte er Genauigkeit an, und bis heute blieb die Beobachtungskunst nach seinen Grundsäzzen die Grundlage der Arzneiwissenschaft.

Hippokrates betrat den Erfahrungsweg als den sichersten, nur ging er weiter als die spätern Empiriker; er zog aus den Erfahrungen auch allgemeine Resultate. Er benuzte eine gewisse (demokritische) Philosophie auch bei der Medicin und war ein philosophischer Arzt durch seine Methode. — Wie bei den Pythagoräern, so findet man auch bei ihm die Vergleichung des Weltalls mit dem menschlichen Körper. Der Siz der Lebenskraft wird in einem seiner Bücher im Herzen, in dem Buche von der heiligen Krankheit der Siz der σύνεσις, des Verstandes, im Gehirne, wie von Demokritos und Diogenes von Apollonia, angewiesen. —

Den Menschen lies Hippokrates aus mehreren Elementen zusammengesezt seyn, daher er Leiden und Schmerz empfinden könne. Wie man vier Elemente in der Körperwelt annehmen müsse, so, sagte er, auch in dem Menschenkörper: Blut, Schleim, schwarze und gelbe Galle. Tiefer wollte er nicht bestimmen, da er sophistische Wortstreitigkeiten hafste. Von Empedokles Elementarlehre

unterschied er sich dadurch, dafs er eine Mischung (κρᾶσις) jener vier Säfte annahm und dieses Humoralsystem für jene vier Elemente gründete. In der thierischen Wärme suchte er (fast wie Diogenes) das Wahrnehmungsvermögen und die Unsterblichkeit.

Ob er gleich sonst nicht Anatom war, so beobachtete er doch die Bildung des Schädels. Das Nervensystem, vollends als Leiter der Empfindung kannte er nicht. — Ueber das Wesen der Krankheiten speculirte er selten, und das Meiste überliefs er der Naturkraft. Die Ursachen der Krankheiten entwickelte er nicht aus Begriffen, ihn leitete zu sehr die Erfahrung.

Sein gröfstes Verdienst bestand in der Semiotik. Wie den Blik, so bestimmte er auch Zeichen der Seelenverrichtung auf das genaueste, Er ward Erfinder der Diätetik, nach Pythagoras vorausgegangenen Lebensregeln, und die Hauptregel derselben war: seiner Gewohnheit zu folgen, wenn sie nicht ganz schädlich war; wenigstens müsse man nur allmälig von einer Gewohnheit zur Andern übergehen. — Dafs die Bewegungen der Natur zum Wohle des Kranken abzwecken, hatte er geahndet. Die Natur, lehrte er, ist der Arzt der Krankheiten.

Von nun an wurden die Aerzte Diener der Natur statt der Gottheit, und lehrten ihre Winke beobachten und befolgen. Diesen einfachen Gang der Beobachtung ahndete Hippokrates grosser Geist; allein lange stand er allein. Er war der Erste,

welcher die dämonischen Krankheiten natürlich (physikalisch und gründlicher) erklärte; von ihm an sank dieser übersinnliche Einfluſs vollends zum Volksglauben herab. Der Weg war gefunden, das Studium der Beobachtung als die sicherste Grundstüzze alles medicinischen Raisonnements zu bearbeiten, und vermittelst der ewigen Wahrheiten der Natur ein Wohlthäter der Menschheit zu werden. — Die Nachfolger des Hippokrates wurden, wie Thessalus und Polybus, Stifter der ersten dogmatischen Schule, wobei sie die Physik des Platon zum Grunde legten.

Sokrates.

Sokrates (geb. 469. vor Chr. 9 Jahr vor Hippokrates, vergiftet 400 vor Chr.) ward unter frühen Entbehrungen und harten Arbeiten*) in dem reichen Athen zu einem schlichten und gerechten, wie zu einem uneigennüzzigen und unbestechlichen Menschen gebildet; die Geschäfte seiner Mutter und seines Vaters flöſsten ihm ein frühes Interesse an der Schönheit des Menschen ein. Doch widersprach vorzüglich sein moralisches Gefühl, als lebhaftes Gefühl des Wohlgefallens und Miſsfallens, der herrschenden Selbstsucht und eben dieses Gefühl, verbunden mit dem Hange, sich von den Aussendingen weg in sich selbst zu verschliessen (was lebhafte Phantasie voraussezzen läſst), und mit jener

*) *Xenoph. Mem. II.* 1. 10.

Selbstbeherrschung jeder Leidenschaft, führte ihn auf das Bewufstseyn seiner selbst, auf Selbstbeobachtung, Selbstkenntnifs und Selbstständigkeit, worauf er auch seine Schüler hinwies. Eben dies aber wekte auch seinen Beobachtungsgeist und lehrte ihm, dem sein Charakter die Richtung gab, auf der er ganzer und reiner Mensch wurde, auch Andre glüklich treffen. Ohne gereiset zu seyn, fand er schon in Athen ein Bild der grossen Welt im Kleinen, aber auch freilich eine verweichlichte Menschheit. Gern war er unter mehreren Menschen; daher traf man ihn des Morgens meistens auf öffentlichen Pläzzen. Dort und überall lernte er schon kranke und unnatürliche Menschen kennen, wie sinnlich Verfeinerte, prahlerische Eitle und Gewinnsüchtige. Doch er stand über ihnen, als Freier über den Sclaven, und so mufste er stehen, der die Leidenschaften in Ketten sah, ohne in sie selbst geschmiedet zu werden. — Der Umgang mit Jünglingen, mit Handwerkern und gebildeten Frauen (Hetären) konnte in Sokrates Allseitigkeit und feine Urbanität des Atticism bringen, wie sich schon zu Perikles Zeit eine Gewandheit des Umgangs bildete.

Immer heiter und gutmüthig vereinte sich in ihm alles zum reinsten Beobachter. Mehr als die Natur, welche ihm jedoch um des Menschen willen da war,*) und von welcher er übrigens eine schöne teleologische Ansicht nahm, zogen ihn die Menschen an. Daher suchte er auch in der Natur minder das Aeussere, geschweige ihren Ur-

*) *Xenoph. Mem. IV.* 3. 10.

sprung, sondern den Geist der Ordnung und Stetigkeit, und fand in ihr das wieder, was er schon in sich gefunden hatte. In der Menschenwelt aber zog ihm vorzüglich das Handelnde und das Höhere an. Ob es ihm gleich am wenigsten an Beobachtungsgeist fehlte, so beobachtete er doch mehr für das praktische Leben als für die Schule. Seine Menschenkenntnifs ging in die Fertigkeit der glüklichen Menschenbehandlung über, wie alle seine Untersuchungen auf die Anwendbarkeit ausgingen. Er wufste daher in Jünglingen, wie in sich selbst, eigen gewordene Richtungen zu entdecken und zu wecken, wie in Platon und so vielen seiner Schüler. Wenn er sich auch gewissermassen in den irregeführten jungen Alkibiades geirrt haben sollte, so achtete er zu sehr den eigenthümlichen Genius von Jedem, daher er auch so sehr verschieden denkende Schüler hinterliefs. Vieles wollte er sich nicht verdeutlichen, wie die Träume; Vieles konnte er nicht, wie den Genius. Die Pädagogik erschien ihm schon als eine geistige Accouchirkunst, mithin als blosse Nachhülfe. — Durch ihn, der zugleich als sein Genius, mithin auch als sein Genie angesehen werden mufs, grif er zugleich seinem Zeitalter, das noch auf dem Wege zur psychologischen Cultur war, vor, wie Platon und Andere. Und auch hier führte das Geniale zur Wissenschaft. Sokrates erklärte für das wichtigste Studium des Menschen immer den Menschen selbst.

Sokrates war wohl der erste, sich selbst erziehende, und zwar besonnen erziehende Grieche; sein Dämon war sein geschätzester Lehrer,

der nur mit der befestigten Selbst- und Menschenkenntnifs im Alter mehr schwieg.

Der einfache Schlüssel zu seinem Vorschritt in der Menschenkunde war die Entwiklung seines moralischen Selbstbewufstseyns, und zwar eine sehr frühe Entwiklung. Daher war es etwas Gewöhnliches, ihn auf einer Stelle fixirt in Nachdenken verloren zu finden. Daher hatte er mehr Sinn für moralische Selbstbeschauung als für ein zerstreutes Beobachten der Menschen, die er dann aber auch wieder nicht in der Einsamkeit, sondern im wirklichen Leben aufsuchte. Doch auch an diesen nahm er nur darum ein hohes Interesse, weil er selbst von eigennüzziger Rüksicht frei und sich seiner selbst bewufst war. Daher sprechen fast alle seine Rathschläge und Ueberzeugungen aus, dafs der Mensch, wo nicht Alles, doch Vieles könne, was er wolle, wenn er's nur recht anfange. Er hatte jenes feine Gefühl des zartesten Merkens auf sein Innres und auf das, was es aussprach, seine Stimme; er betrachtete diese als ehrwürdig; daher das Merken auf eine innre höhere Natur. So lernte er sich selbst verstehen, und das alte γνῶθι σαυτὸν, welches er bei seiner einzigen Reise, in Delphi am Tempel fand, oder als Orakel erhielt, in einem höhern Sinne fassen und besonders moralisch interpretiren, so wie jene Inschrift auf ihn einen ganz eigenthümlichen Eindruk machen mufste. Das was er hier für die moralische Cultur empfahl, wurde von nun an zugleich für die theoretische gültig.

Ueber diese Selbstkenntnifs verbreitete er sich öfterer. Zu ihr verhalf er manchen anmassen-

den, wie zu bescheidenen jungen Mann.*) Einem jungen eiteln Autodidaktos fragte er, ob er nie an einem Orte des Delphischen Tempels die Inschrift gesehen: γνῶθι σαυτὸν d. i. ἐπισκόπει σαυτὸν, ὅςις εἴης.**) — Dann wurde von ihm beachtet, worin die Selbstkenntnifs bestände, ob in der Kenntnifs des Namens oder der Brauchbarkeit eines Mannes, der Stärke oder Schwäche, Trägheit oder Flüchtigkeit, wie bei einem Pferdekäufer. Wer nicht sein Vermögen kennt, sagt er, der kennt sich selbst nicht. Die, die sich selbst recht kennen, kennen auch ihre Nothwendigkeiten (τὰ ἐπιτήδεια ἑαυτοῖς — also wenigstens einige Art von Bedürfnisse, ὧν δέονται — καὶ διαγιγνώσκουσιν, ἅ τε δύνανται καὶ ἃ μή). Dadurch verschaffen sich die Menschen Vortheile, indem sie das vollbringen, was sie verstehen, und sich das zu verschaffen suchen, was sie bedürfen. Eben so verschaffen sie sich auch durch den Gebrauch Andrer Vortheile, indem sie sie zu prüfen im Stande sind (διὰ τοῦτο δὲ καὶ τοὺς ἄλλους ἀνθρώπους δυνάμενοι δοκιμάζειν). Die aber ihr eignes Vermögen verkennen (διεψευσμένοι τῆς ἑαυτῶν δυνάμεως), die kennen weder, dessen sie bedürfen, noch was sie thun, noch gelingen ihre Unternehmungen. So wenn Staaten ihre Kräfte nicht kennen (ἀγνοήσασαι τὴν ἑαυτῶν δύναμιν) und sich mit Mächtigern in Krieg einlassen, verfallen sie aus der Freiheit in Sclaverei. Endlich legt er die Mittel der Selbstkenntnifs dar, oder zeigt, wo

*) *Xenoph. Mem. III.* 7. 9.

**) *Xenoph. Mem. IV.* 2. 24. f.

man das ἐπισκοπεῖν ἑαυτὸν anfangen müsse; — nemlich von Kenntnifs des höchsten Gutes.*)

Praktische Selbstbeherrschung war mit der Selbstkenntnifs unmittelbar verbunden. Daher war sie ihm die Basis der Tugend (ἐγκράτεια).**) Wer von den Lüsten des Körpers (ἡδοναὶ σώματος) beherrscht wird, sagte er, ist ein Sclave dieser Begierden, des Schlafes u. s. w.***) Der Sclave der körperlichen Lüste ist nicht blos an Körper, sondern auch an der Seele schlecht beschaffen (ταῖς ἡδοναῖς δουλεύων, αἰσχρῶς διατεθείη καὶ τὸ σῶμα καὶ τὴν ψυχήν). Jene Enthaltsamkeit mufs aber vor allen in der Seele gebildet werden;†) doch sie ist auch die Quelle des gröfsten Vergnügens, eines süssern Schlafs, eines angenehmern Genusses. — Wer freiwillig hungert oder durstet, kann essen und trinken wenn er will, wer dagegen dies nur nothgedrungen erträgt, kann nicht aufhören, wenn er will.††) — Sokrates hatte die Gefahr der Leckereien und der Weichheit und die Vortheile einer Abhärtung des Körpers sehr bemerkt. Er widerrieth, ohne Durst zu trinken und ohne Hunger zu essen, denn dies schade sowohl dem Magen als dem Kopfe und der Seele;†††) daher er im Scherze sagte, er meine,

*) Den Mangel der Selbstkenntnifs bei dem Wahne des Besizzes derselben, sezte er dem Wahnsinne am nächsten. *Xen. Mem.* 3, 9. 6.

**) *Xenoph. Mem.* 4, 4. 9.

***) *Xenoph. Mem.* 1, 5.

†) *Xenoph. Mem.* 1, 5. 4.

††) *Xenoph. Mem.* 2, 1. 18.

†††) *Xenoph. Mem.* 1, 3. 6.

die Kirke, welche mit solchen Menschen speiste, habe sie dadurch zu Schweinen gemacht. Auch hielt er dafür, dafs der Mensch die Affecten, z. B. die Furcht beherrschen könne, wie die sinnliche Liebe durch Vermeidung des Anbliks der Schönheit, der Berührung des Kusses. Immer erkannte er in den ἡδοναῖς heimliche Despoten.*)

Um seine Ansichten von den **Menschen** überhaupt rein zu erhalten, merken wir zugleich auf seine Beurtheilung der Thiere.**)

Sokrates warf die Frage auf: Wie unterscheidet sich der unenthaltsame Mensch wohl von dem ungelehrigsten, unwissendsten Thiere?***) Dagegen heifst der Mensch ein schönes und blühendes Thier, weil sein Umgang und Kufs Andere gleichsam vergiftet.†)

Man mufs, sagte er zur Theodota, den Menschen κατὰ φύσιν und recht zu fassen wissen. Denn mit Gewalt kannst du einen Geliebten weder fangen noch festhalten. Dieses Thier (Wild) kann vielmehr nur durch Schmeichelei gefangen und festgehalten werden††) (τὸ θηρίον τοῦτο).

*) *Xenoph. Oecon.* 1. 20.

**) *Xenophon* nannte Handlungen, welche das Völkerrecht beleidigen, θηρίων, μὴ ἀνθρώπων. *Anab.* 5, 718. Er sagte ferner, dafs Mancher an Seelenschwäche den schwächsten Thieren gleich sey. Man sehe auch dessen Vergleichung der Thiere und Menschen *Hipparch.* 4, 18.

***) *Xenoph. Mem.* 4, 5. 11.

†) *Xenoph. Mem.* 1, 3. 13.

††) *Xenoph. Mem.* 3, 11. 11.

Menschen waren ihm von Natur, an Körper und Seele vorzüglicher als Thiere: *) — 1) an Körper — denn sein Bau ist, (wenn auch noch nicht Organisation) geeigneter zur Hervorbringung von etwas Künstlichern als die Thiere. Es haben nemlich a) die übrigen kriechenden Thiere nur Füsse, womit sie gehen können, der Mensch aber auch Hände erhalten, welche das Meiste von dem bewirken, wodurch er vor jenen glüklicher ist. So sprach schon früherhin Anaxagoras. Doch erhellt aus der Folge, dafs Sokrates weiter als Anaxagoras ging (wofern wir anders vor Anaxagoras genug wissen), indem er wohl ahndete, dafs es die Hände nicht allein thun, da, wer sie hat (wie etwa der Affe), aber dabei ἄφρων ist, gar nichts Besonders besizt. Eigenthümlich ist aber auch b) die Einrichtung (also doch eine Art von Organisation) der menschlichen Zunge, welche durch verschiedene Berührung des Mundes die Stimme articulirt (ἀρθροῦν τὴν φώνην), und dadurch Alles, was wir wollen, anzeigt. Hier irrte sich Sokrates, wenigstens hätte er auf sie allein so wenig als auf die Hände allein bauen sollen, da dies höchstens die Bildung eines solchen Tones erklären kann, und da sonst die Papageyen einen gleichen Vorzug hätten. Aristoteles ging daher tiefer ein in den Vernunftgrund der Sprache. Doch kommt Sokrates auch diesem nahe. **)

*) Φύσει καὶ τῷ σώματι καὶ τῇ ψυχῇ κρατιστεύοντες. *Xen. Mem.* 1, 4. 14.

**) *Xenoph. Mem.* 4, 3. 11.

B. Ausgezeichnet ist ferner des Menschen Stellung. — Nur der Mensch hat eine aufrechte Stellung (θεοὶ μόνον τῶν ζώων ἄνθρωπον ὀρθὸν ἀνέστησαν). Diese macht aber, daſs er weiter vor und über sich blicken und weniger Schaden nehmen kann.

C. Ferner die Lage seiner Sinneswerkzeuge — Sein Gesicht, Ohr und Mund sind höher gestellt.

D. Die Naturtriebe. Kein Thier hat einen permanenten Geschlechtstrieb; der Mensch erhielt diesen Reiz ohne Beschränkung auf Eine Jahreszeit bis ins Alter hin.

Verschieden sind Menschen und Thiere 2) an Seele. Das gröſste ist (§. 13. μέγιστον), daſs die Gottheit dem Menschen die vorzüglichste Seele einpflanzte (τὴν ψυχὴν κρατίστην ἀνθρώπῳ ἐνέφυσε). Sie ist die vorzüglichere, indem a) keines Andern lebendigen Wesens (ἄλλου ζώου ψυχή) Seele die das Gröſste und Schönste ordnenden Götter in ihrem Daseyn wahrnimmt, b) indem kein andres Geschlecht, als die Menschen, Götter verehrt, c) und indem keine Seele als die menschliche geschikter ist (ἱκανωτέρα), sich vor Hunger, Durst und Kälte zu schüzzen oder Krankheiten abzuhelfen, oder Stärke zu üben, oder für die Erlernung, (μάθησις.) zu arbeiten, oder des Gehörten, Gesehenen und Erlernten geschikter sich zu erinnern (διαμεμνῆσθαι). — So werden nur erst einzelne Erscheinungen aufgeführt, aber noch nicht auf Eine zurükgeführt und von dieser abgeleitet. So leben die Menschen gegen die andern Lebendigen (ζῶα) wie Götter (ὥσπερ θεοί) als Götter der Erde; denn wer

eines Stiers Körper, und eines Menschen Einsicht (γνώμην §. 14.) hätte, könnte nicht thun, was er wollte; — allein der Mensch hat Beides zusammen erhalten. — Hier finden wir schon eine Ahndung des ganzen anthropologischen Menschen. Dazu sezze man die Behauptung, daſs die Thiere (θηρίον ἀμαθέστατον — βοσκήματα ἀφρονέστατα) nicht wie die Menschen das Beste erkennen (σκοπεῖν) und wählen (προαιρεῖσθαι) können.*) Ja die ganze Natur-Einrichtung ist nach Sokrates für den Menschen. — Kein Thier, keine Pflanze genieſst so viele Vortheile als die Menschen von den Pflanzen und noch mehr von den Thieren.**)

Eine eigentliche Stufenfolge von Thieren zu den Menschen liegt hierin freilich noch nicht. Genug aber, daſs von Sokrates Zeit an das Wort ἀνθρώπινος häufiger wurde. Gemeine, schlechte Menschen wurden durch ἀνθρώπια bezeichnet;***) selbst ἄνθρωπος wurde noch bisweilen verächtlich gebraucht.†)

Ueber die Ansicht, welche Sokrates von den Anlagen hatte, ergibt sich Folgendes. Natürlich konnte auch er noch immer keine Gleichheit ahnden, sondern mehr Verschiedenheit. Ob er indeſs gleich bei seiner Unterscheidung des Φυσικὸν von dem Διδακτὸν eine Seele vor der Andern von Na-

Q 2

*) *Xenoph. Mem.* 4, 5. 11.

**) *Xenoph. Mem.* 4, 3. 10.

***) *Xenoph. Mem.* 2, 3. 16. τὰ πονηρὰ ἀνθρώπια. *Cyrop.* 5, 1. 7.

†) Von Sclaven *Xenoph. Mem.* 2, 1. 15., von Weibern *Cyrop.* 5, 1. 5. im Gegensazze gegen Männer wie *Cyrop.* 7, 2. 4.

tur für muthiger erklärte,*) so führte er doch nicht nur andre Gründe an, — dafs die Menschen bei übrigens ganz gleichen Gesezzen und Gewohnheiten sich dennoch sehr verschieden zeigten, sondern er sah auch ein, dafs jede φύσις durch μάθησις und μελέτη vermehrt werden könne. Auch in allen Andern sah er, dafs die Menschen durch Anlage (φύσει) sehr verschieden seyen, doch auch durch Sorgfalt viel erwerben. Daraus schlofs aber auch Sokrates, dafs sowohl die εὐφυέστεροι als auch die ἀμβλύτεροι τὴν φύσιν das lernen müssen, worin sie etwas Ausgezeichnetes werden wollen. Daher war die natürliche Folge Prüfung der Fähigkeiten.

Dasselbe bestätigt eine andre Stelle,**) wo er bemerkte, dafs Menschen von guten Anlagen nicht minder der Ueberweisung bedürftig seyen, als die Uebrigen. Diese ἀγαθὰς φύσεις (Anlagen) beurtheilte er (also schon nach Kennzeichen) aus dem schnellen Fassungs- und leichten Erinnerungs-Vermögen, und aus der allseitigen Wifsbegierde nach praktischem Unterricht. Die, welche wähnten, dafs sie schon von Natur ἀγαθοὶ wären, und deshalb (— so alt ist dieses Vorurtheil —) den Unterricht verachteten, belehrte er, dafs grade die Naturen, die für die vorzüglichsten gehalten werden, sogar am meisten der Leitung bedürfen, wenn sie nicht in Zügellosigkeit ausarten sollen. Denn gerade sie üben bei ihrer Heftigkeit die gröfsten Schandthaten aus. — So machte sich Sokrates

*) *Xenoph. Mem.* 3, 9. 1.

**) *Xen. Mem.* 4, 1. *init.* Vgl. 4, 2. 2.

über Jemand selbst lustig, welcher auf seine Weisheit durch sich selbst und sein Nachdenken als Autodidaktos gekommen seyn wollte, jenen Unterricht verachtete, ja sogar prahlte, daſs er nichts gelernt habe.*)

Das Genie hält man überhaupt so lange für angeboren, als es selten, d.i. durch Zufall entsteht, oder auch als es unbeobachtet und räthselhaft entsteht. — Uebrigens läſst sich fragen: ob wohl Sokrates nur blosse Dichter-Genies gekannt habe, und ob ihm Angeboren nicht vielmehr Gleichseyn mit Allen, allen Menschen eingepflanzt (φύσις mit der allgemeinen Natur) gewesen sey? So sagt er: *αἰδῶ δὲ καὶ φόβον οὐχ ὁρᾷς ἔμφυτα ἀνθρώποις ὄντα;****)

Sokrates nährte auch die Ahndung, daſs alles wirkliche Gute (also die wesentliche Bestimmung des Menschen) sich von Jedem durch Uebung erreichen lasse (*πάντα τὰ καλὰ καὶ τὰ ἀγαθὰ ἀσκητά*). †) So ist alles, was unter den Menschen *ἀρετὴ* heist, durch Unterricht und Studium (*μαθήσει τε καὶ μελέτῃ*) vermehrt. — Daher ihm Arbeit auch der nothwendige Weg zu einem bessern Zustande war.

Er glaubte also zwar, daſs, insofern die Tugend gelehrt werden könne, als durch den Unter-

*) *Xenoph. Mem* 4, 2. 2.

**) *Xenoph. Mem.* 3. 7. 5.

***) *Xenoph. Mem.* 3, 7. 5.

†) *Xenoph Mem.* 1, 2. 23. und 2, 6. 39.

richt die Anlagen gestärkt würden, aber nicht (wie Tennemann annimmt) insofern sie dadurch entwickelt würden (worauf man jezt noch nicht kam).

Für Erforschung derjenigen Naturgesezze, nach denen das Welt-All (κόσμος), namentlich der Himmel entstanden seyn sollte, hatte dieser Beobachter der Erdbürger keinen Sinn.*) Doch sprach er vielleicht zuerst von ungeschriebenen Gesezzen (ἄγραφοι νόμοι); obgleich Hippias solche darunter versteht, welche in allen Ländern und Sprachen gelten, — also doch Natur-Recht, z. B. Ehrfurcht gegen die Aeltern. So, schlofs dann, Sokrates, ist auch vor Gott das νόμιμον mit dem δίκαιον Eins und dasselbe!**)

Wir finden bei ihm Ahndungen pathognomischer Beobachtungen. So sagte er: Sowohl das Grofsherzige und Liberale, als das Niedrige und Sclavische scheint durch das Gesicht und durch die Stellungen der stehenden und sich bewegenden Menschen hindurch.***) Ein Künstler mufs auch τὰ τῆς ψυχῆς ἔργα in der Menschengestalt ausdrücken.†)

Seele und Körper führte Sokrates als zwei Theile und zwar der Kräftigung fähige Theile des Menschen an.††)

*) *Xen. Mem.* 1, 1, 11.

**) *Xenoph. Mem.* 4, 4. 19. u. f.

***) Διὰ τοῦ προσώπου καὶ διὰ τῶν σχημάτων, καὶ ἑστώτων καὶ κινουμένων ἀνθρώπων διαφαίνει. *Xen. Mem.* 3, 10. 5.

†) *Xen. Mem.* 3, 10. 8.

††) ἵνα δυνατοὶ γενόμενοι καὶ τοῖς σώμασι καὶ ταῖς ψυχαῖς. *Xen. Mem.* 2, 1. 19.

Der Körper ist, nach ihm, auszubilden, weil er Einfluſs auf die Seele hat; denn auf das Denken (διάνοια), worauf der Einfluſs desselben der geringste sey, habe ein schwächlicher Körper Einfluſs für Vergeſslichkeit, Murrsinn, Wahnsinn.*) Auch ist die Seele wie der Körper zu üben (worin eine Spur der Asketik liegt); sonst kann auch der Mässige unmässig werden.**) Doch heiſst ihm die Seele — des Körpers Herrin (κυρία).***)

In die Seele sezte er den Verstand; denn er sagte: in der Seele allein ist Verständigkeit.†)

Die Menschen, meinte Sokrates, erhielten von den Göttern für jedes Nüzliche und Schöne, welches so verschieden ist, 1) angemessene Empfindungen, durch die sie alles Gute empfangen††) (αἰσθήσεις ἁρμοττούσας πρὸς ἕκαστα, δι' ὧν ἀπολαύομεν πάντων τῶν ἀγαθῶν). Es wurde 2) den Menschen eine Ueberlegung (nicht: Vernunft) eingepflanzt, vermöge deren sie über das, was sie em-

*) *Xenoph. Mem.* 3, 12. 6.

**) *Xenoph. Mem.* 1, 2. 19. — Wer am Körper stark werden will, der muſs den Körper gewöhnen, der Einsicht zu folgen, 2, 1. 28.

***) *Xenoph. Mem.* 1, 4. 9. Noch bestimmter 1, 4. 17. ὁ σὸς νοῦς ἐνὼν τὸ σὸν σῶμα, ὅπως βούλεται, μεταχειρίζεται, und 1, 2. 53.

†) ἐν ψυχῇ μόνῃ γίνεται φρόνησις, *Xen. Mem.* 1, 2. 53. Nach *Xenophon* wird sie (wofern hier nicht ψυχὴ vielmehr sinnliche Begierde — Appetit — ist) durch Trank gestillt. *Xenoph. Cyrop.* 6, 2, 28. vgl. 8, 7, 4. 1, 2, 4. So Geschlechts-Lust, 1, 3, 14. Daher ψυχαγωγεῖν, sich gemüthlich thun, die Seele ergözzen, *Mem.* 3, 10, 6. vgl. *Cuper. Obs. II.* 14.

††) *Xenoph. Mem.* 4, 3, 11. u. f.

pfanden, nachdenken, [Hier also schon weitere Bearbeitung des Empfangenen,] und durch Erinnerung lernen, wozu Jedes nüzze, und Vieles unternehmen, wodurch wir das Gute erlangen und das Böse abwenden. So führte Sokrates die Erinnerung auf den λόγισμὸς zurük. Dieser λογισμὸς war aber keine Kraft, sondern eine Thätigkeit, und zwar die des Rechnens und Sprechens — also ein weiteres inneres Sprechen oder Nachrechnen — Ueberrechnen. — Endlich 3) wurde den Menschen Etwas (ἑρμηνεία) gegeben, durch welches sie einander alles Gute lehrend mittheilen und überliefern, durch welches sie auch Gesezze geben und regieren. Diese ἑρμηνεία ist Gabe der Beurtheilung, welche Rathschläge ertheilt, über Schuldigkeit Aufklärung giebt *).

4. Wenn irgend etwas Menschliches, irgend Etwas, was mit Menschen verbunden ist oder zu ihnen gehört, irgend eine menschliche Thätigkeit des Göttlichen theilhaftig ist, so ist es gewifs des Menschen Seele, denn dafs sie in uns herrsche, ist offenbar, nnd doch wird sie so wenig gesehen als — die Gottheit, ist aber deshalb nicht etwas minder Ehrwürdiges, vielmehr mufs man aus ihren Wirkungen ihre ehrwürdige Macht (δύναμις) kennen lernen **). Hierin liegt a) die Bemerkung einer Aehnlichkeit und zwar einer

*) So erklärt nach *Mem.* 1. 2, 52.

**) *Xen.* 3, 4. 14. ἀλλὰ μὴν καὶ ἀνθρώπου γε ψυχὴ, εἴπερ τι καὶ ἄλλο τῶν ἀνθρωπίνων, τοῦ θείου μετέχει. ὅτι μὲν γὰρ βασιλεύει ἐν ἡμῖν, φανερόν· ὁρᾶται δὲ οὐδ' αὐτή.

innern Aehnlichkeit des Menschen mit der Gottheit; b) die Sublimirung des Begrifs der Menschenseele, durch Sublimirung des Begrifs alles Göttlichen; c) die Ahndung, daſs man vergeblich sich bemühe, das (sichtbare) Wesen der Seele zu enträthseln, und daſs es genug sey, stehen zu bleiben bei dem Geschehenen, bei den Wirkungen, ohne bis zu ihrem lezten Grunde zu dringen *). Darauf führen auch mehrere (a. a. O.) gegebene Erläuterungen (wobei sich leicht Alles auf die Seele anwenden läſst, was Sokrates von dem Göttlichen sagt). So: Es gnüge dem Menschen nicht die Gestalten, sondern die Thaten der Götter zu sehn und ehrwürdig zu beachten. Wie Wohlthäter sich nicht sehen lassen, sondern nur geben, so ist der Ordner der Welt nicht anders zu sehen, als indem er das Grosse ausführt; als Anordner ist er unsichtbar **). So läſst sich selbst die Allen offenbare Sonne genauer betrachten; wer sie unverschämt, d. i. stier und ungewandt ansieht, verliert sein Gesicht. So werden auch der Götter Boten, die Blizze und Winde nur in ihren Wirkungen erkannt.

Aus der Unsichtbarkeit folgt jedoch noch nicht die Immaterialität der Seele, über die sich wohl

*) So wird ausdrüklich aus den Wirkungen auf die an sich zwar daseiende, jedoch unsichtbare Seele geschlossen. *Xen. Cyrop.* 8, 7. 17.

**) So auch 1, 4, 9. οὐδὲ γὰρ τὴν ἑαυτοῦ σύ γε ψυχὴν ὁρᾷς, die doch der Herr des Körpers ist, und — so auch nicht den Werkmeister des Ganzen.

Sokrates nicht erklärte. (Platon bestimmte späterhin Mehreres.)

Dieses Göttliche nahm aber Sokrates auch schon moralisch, denn göttlich nannte er, nichts zu bedürfen *). So ward die Tugend selbst zur Aehnlichkeit mit Gott.

Der Körper des Menschen wurde, nach ihm, zusammengesezt von der Gottheit, indem von allen den grossen Bestandstücken der Welt ihm ein kleiner Theil wurde. So ist im Körper von der grossen Erde ein kleiner Theil, von dem vielen Feuchten ebenfalls nur ein Weniges. Nun kann der Verstand allein nicht durch ein glükliches Ungefähr zusammengesezt seyn, wenn sonst keiner (nemlich in Gott) wäre **). Aus des Universums Seele, erhielt unser Körper seine Seele. — So erkannte er auch im All etwas Verständiges, welches Alles zugleich übersehen und besorgen kann ***). Hier ist also Gott schrankenloser und unbedingter als die menschliche Seele gedacht.

Merkwürdig ist die Abschiedsrede des Kyros †), in welche Xenophon offenbar so-

*) Ἐγὼ δὲ νομίζω τὸ μὲν μηδενὸς δέεσθαι θεῖον εἶναι τὸ δὲ ὡς ἐλαχίστων, ἐγγυτάτω τοῦ θείου. καὶ τὸ μὲν θεῖον κράτιστον. *Xen. Mem.* 1, 6, 10.

**) Νοῦν δὲ μόνον ἄρα οὐδαμοῦ ὄντα σε εὐτυχῶς πως δοκεῖς συναρπάσαι *Xen. Mem.* 1, 4, 8. *Unde hunc animum homo arripuerit, si nullus fuerit in mundo.* *Cic. de N. D.* 2, 6. 3, 11, nach *Sokrates.* Eben so Platon, der dies benuzte im *Philebus C.* 16. *p.* 247. *T.* 4. *Bip.*

***) Ἡ ἐν παντὶ φρόνησις. *Xen. Mem.* 1, 4, 17.

†) *Xenoph. Cyrop.* 8, 7, 17.

kratische Vorstellungen legte, und sie ist es werth, daſs Folgendes ausgehoben werde. „Ihr saht meine Seele (ψυχὴν) nicht, sondern ihr nahmt sie als daseiend (αὐτὴν ὡς ȣ̃σαν κατεφωρᾶτε) aus dem wahr, was sie bewirkte.“ Daran wurde der Schluſs gefügt: wenn das menschliche Leben geendet ist, so darf man nicht schliessen, als ob einer nicht mehr sey, (ȣ̓δὲν ἐγὼ ἔτι), entgegengesezt mit dem Vereintseyn mit dem Göttlichen (μετὰ τȣ̃ θείȣ γίνεσθαι). „Nie (§. 18.) habe ich mich überreden können, daſs die Seele (ψυχὴ) nur lebe, so lange sie in dem sterblichen Körper sey, von ihm getrennt aber sterbe und (§. 22.) mit ihm untergehe. Vielmehr sehe ich, daſs die Seele auch den sterblichen Körper so lange lebendig darstellt, als sie in ihm ist.“ (§. 20.) „Auch kann ich mir die Seele, nach ihrer Trennung von dem unwissenden Körper, nicht unwissend (ἄφρων) *) vorstellen, vielmehr ist es wahrscheinlich, daſs, wenn der ungemischte und reine Verstand (ἄκρατος καὶ καθαρὸς νȣ̃ς) abgesondert ist, er dann sogar am verständigsten seyn werde (φρονιμώτατος) **). Bei der Auflösung des Menschen ist es sichtbar, daſs jedes zu dem Verwandten seiner Art übergeht, nur die

*) Tennemann in s. Gesch. S. 76. gab dies: dem Körper kommt kein Denken zu; Denken ist Haupteigenschaft der Seele.

**) Schon Parmenides sagte (Fragm. p. 102.): ταὐτὸν νȣ̃ς καὶ ψυχή. Eben so Demokritos, der deshalb sogar dem Anaxagoras ein Plagiat vorwarf.

Seele allein wird weder gegenwärtig noch weggehend gesehen *).“ — (§. 21.) „Ihr seht, dafs dem menschlichen Tode nichts näher sey als der Schlaf. Doch des Menschen Seele scheint dann am göttlichsten und sieht etwas von dem Zukünftigen voraus; denn dann wird sie, wie es scheint, am meisten frei **). — Nach den Göttern (§. 23.) sey Euch heilig das ganze Menschengeschlecht, welches immer nachwächst oder nachkommt; denn Ihr müfst ja vor den Augen Aller leben, und mächtig unter allen Menschen wird Euch ein reines Betragen erheben. — (§. 24.) Von den Vorfahren zu lernen, ist die beste Schule.“ — (§. 25.) „Meinen Körper kleidet in kein Gold, sondern gebt ihm baldmöglichst der Erde, denn was gäbe es seligeres, als mit ihr gemischt zu werden, welche alles Schöne und Gute hervorbringt und nähret? Wie ich sonst menschenfreundlich war, so dünkt mir es süfs, mit ihr, der Wohlthäterin der Menschen, vereint zu werden. — (§. 26.) „Doch schon scheint mir die Seele zu vergehen, wo sie, wie es scheint, Allen zu entgehen beginnt. (ἐκλιπεῖν μοι φαίνεται ἡ ψυχὴ). Wohl an, wer noch meine Rechte fassen, oder mein Auge noch ansehn will, komme herbei!“ —

*) *Animus solus nec cum adest, nec cum discedit, apparet. Cic. l. l.*

**) Zu viel schlofs daraus Tennemann S. 77.: dafs also die Seele immateriell und unzerstörbar sey.

Die **Sinne** betrachtete Sokrates teleologisch *) und untersuchte die Zwekmässigkeit ihres Baues, statt dafs die frühen Physiker die Bestandtheile und Elemente der Körper ergründen wollten. Der Schöpfer der Menschenkörper gab, nach seiner Ansicht, denselben Alles, wodurch sie **empfinden** können (δι' ὧν αἰσθάνονται ἕκαστα), **Augen**, um das Sichtbare zu sehen, **Ohren**, um das Hörbare zu hören, **Nase**, damit ihnen die Gerüche nüzlich werden; auch hätten wir keine **Empfindung** (αἴσθησιν) für das Süsse und Scharfe durch unsern Mund, wenn nicht die **Zunge** als **Schiedsrichter** mitwirkte. Auch das ist, sagte er, ein Werk der Vorsehung, dafs, da das Gesicht **schwach** ist, es durch Augenlieder geschüzt ist; dafs der Mund nahe bei den Augen und der Nase steht; dafs das Ohr zwar alle Töne auffafst, doch keineswegs ausgefüllt ist. So gaben die Götter passende Sinnenwerkzeuge **).

Das **Gedächtnifs** kannte er, wie das Vergessen ***).

Die **Einsicht** — γνώμη ist ihm Mittel des Wählens †). Wer **Alles**, auch was nur Götter wissen können — für ἀνθρωπίνη γνώμη hielt, d. i. dafs es in dem Kreise der menschlichen Erspäh-

*) *Xen. Mem.* 1, 4. 5 und 6. — Das Auge kann **weit** reichen. *Mem.* 1, 4, 17. 2, 3, 19.

**) Nach *Xen. Mem.* 4, 3. 11.

***) *Xen. Mem.* 2, 1. 33. 1, 2. 21. 4, 8. 8.

†) Ἀνθρώπου γνώμη αἱρετέα. *Xen. Mem.* 1, 1. 7.

barkeit liege, den hielt er für einen Tollen. Die menschliche Einsicht sezte er dem Körper des Thiers entgegen *).

Wie Sokrates die Tugendhaften als göttliche Inspirirte ansah, so konnte er in Hinsicht der Ahndungen von dieser poetischen Natur etwas Aehnliches erwarten. — An die Mantik glaubte er nicht nur, sondern hielt auch auf sie. Es gäbe nemlich Unternehmungen, bei denen die menschliche Einsicht nicht zureiche. So bedürfen, z. B. die der Mantik, welche Häuser und Städte gut bauen wollen, um zu wissen, wer sie bewohnen würde. Die Götter behielten sich nemlich die gröſsten Dinge vor, welche vor den Menschen verborgen wären. So sey es dem Anführer nicht klar, ob es nüzlich sey, anzugreifen; noch dem, der eine schöne Frau heirathe, ob er durch sie froh oder unglüklich seyn werde **). — Man sieht, daſs Vieles von diesen doch durch eine psychologische Kenntniſs der Individuen im Voraus erspähbar schien; nur daſs Sokrates es nicht wagte. Doch sagte er, diejenigen seyen nicht minder thörigt, welche die Orakel um Dinge befragten, welche die Götter den Menschen zu ergründen gaben. Nur, wo wir das uns Nüzzende nicht voraus ahnden (προνοεῖσθαι) können, da sollen wir die Götter befragen, die es ihren Lieblingen, auch wohl ungefragt, (wie wenigstens

*) *Xen. Mem.* 1, 4. 14. Auch *Xenophon* liefert über γνώμη einiges Merkwürdige. M. S. *Cyrop.* 2, 1. 18. *Oecon.* 13, 8. *Ag.* 2, 11.

**) *Xen. Mem.* 1, 1. 7 — 9.

seine Schüler bemerken), mittheilten *). Sokrates rieth aber doch Allen zur Mantik, welche mehr, als man durch menschliche Weisheit erlangen kann, erfahren wollten. Denn der, welcher wüfste, durch welche Anzeichen die Götter den Menschen belehren, der werde von den Rathschlägen der Götter nie verlassen seyn **).

Auf Träume als auf Vorbedeutungen legte er eben daher noch einen bedeutenden Werth. Im Schlafe war ihm die Seele am meisten freigelassen.

Zu dem Gefühle gehört, die Bemerkung, — dafs das Vergnügen durch momentane Versagung der Befriedigung der Begierde steige ***). Dafs Schmausen und sich Wohlseynlassen in der Sprache der Athenienser (εὐωχεῖσθαι) durch Ein Wort bezeichnet wurde, benuzte er dahin, dafs beides zugleich nur durch eine anständige Diät erreicht werde †).

Von ihm wird erwähnt die Begierde als sinnliche Begierde; so für Hunger ††). Die starke Begierde nenne man Liebe. — In der Furcht sah er, dafs sie aufmerksam mache und dem Menschen eingepflanzt sey, wie die Schaam †††). — Den Neid

*) *Xen. Mem.* 4, 5. 12.

**) *Xen. Mem.* 4, 7. 10.

***) *Xen. Mem.* 4, 5. 9.

†) *Xen. Mem.* 3, 14. 7.

††) *Xen. Mem.* 1, 3. 5. 2, 1. 1. Vgl. *Xenophons* Unterscheidung 1, 2. 24 und 1, 2. 64.

†††) *Xen. Mem.* 3, 6. 5. — 3, 7. 5.

fand er durch das Glük der Freunde erregt, daher freilich ihn nur Thoren empfinden *). — Für die Freundschaft, sezte er voraus, dafs sie nur unter unegoistischen und neidlosen Guten bestehen könne, so wie er annahm, die Menschen haben von Natur (φύσει) und durch Sympathie ein Bedürfnifs für dieselbe **).

Von dem Alter bemerkt er: die verständigsten Jahre (φρονιμώταται ἡλικίᾳ) sind die religiösesten (θεῶν ἐπιμελέςαται) ***). Für unwürdig erklärte er es, durch seine Sorglosigkeit zu altern †).

*) *Xen. Mem.* 3, 9. 8.

**) *Xen. Mem.* 2, 4. 6. — 2, 6. 21.

***) *Xen. Mem.* 1, 4. 16. Ist *Mem.* 4, 8. vom *Xenophon* geschrieben, so sagt dieser dort vom Sokrates: Sokrates habe grade in dem beschwerlichsten Theile des Lebens (§. 1.), in dem alle schwächer an Verstande werden, (ἐν ᾧ πάντες τὴν διάνοιαν μειοῦνται), eine Stärke der Seele gezeigt, (τῆς ψυχῆς τὴν ῥώμην), welche selbst das Verdammungsurtheil männlich trug. Ja Sokrates selbst sagt (§. 8.): „Lebe ich länger, so dürfte es wohl nöthig werden, das Opfer des Alters (γῆρας) darzubringen, weniger zu sehen und zu hören, und schlechter zu begreifen (διανοεῖσθαι χεῖρον), schwerer zu lernen und vergefslicher zu werden (δυσμαθέστερον καὶ ἐπιλησμονέστερον ἀποβαίνειν) und darin schwächer zu werden, worin man vorher stärker war. Wer das empfinden kann, dem müfste das Leben angenehmer seyn! wer es nicht empfindet, dem ist es etwas Lebloses, ohne Werth. — So sagt auch Kyros von sich (*Cyrop.* 8, 7. 3.): Ich habe im Verfolg meines Lebens zu bemerken geglaubt, dafs zugleich auch immer meine Stärke (δύναμιν) wuchs, so dafs ich auch mein Alter nie schwächer werden fühlte, als meine Jugend, und ich erinnre mich nicht etwas übernommen zu haben, was ich nicht erfüllt sah.

†) Διὰ τὴν ἀμέλειαν γηράσαι. *Mem.* 3, 12, 8.

Von dem Wahnsinne erwähnt er, dafs nach dem Gesezze mit Recht ein Wahnsinniger sich selbst und den Seinigen zum Besten, sogar der Vater vom Sohne eingesperrt werde *). —

Merkwürdig war die Unterscheidung des Sokrates **), durch welche er der σοφία entgegensezte die μανία, wie jedoch die blosse Unwissenheit (ἀνεπιςημοσύνη) noch nicht genannt werden dürfe ***). — Das hielt er der Manie am nächsten, (d. i. für nicht viel besser) sich selbst nicht zu kennen, und doch zu kennen wähnen und meinen, was man nicht verstehe. Gewöhnlich, sagte er, spreche man von denen, welche in den Dingen Fehler begehn, die die Meisten nicht wissen, nicht, dafs sie Narren wären (μαίνεσθαι). Nur die nenne man also (μαινομένες), welche in dem fehlen, was doch der grosse Haufe oder die Menge einsieht, (ὧν οἱ πολλοὶ γιγνώσκουσι). Dies war also Abweichung vom gemeinen Verstande. — Er fährt fort, man sage von demjenigen, dafs er wahnsinnig sey (μαίνεσθαι), welcher meine, so grofs zu seyn, dafs er sich bücken müsse, wenn er durch die Thore der Mauer gehen wolle; oder so stark, dafs er Häuser wegtragen, oder Dinge unternehmen könne, die Andern offenbar unmöglich scheinen; dagegen schienen der Menge (τοῖς πόλλοις — oder, nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauch) diejenigen keine Nar-

*) *Xen. Mem.* 2, 4, 9.

**) *Xen. Mem.* 3, 9. 4 — 7.

***) Welcher die ἐπιστήμη *Oeconom.* 20, 2. entgegengesezt wird.

ren, welche in Kleinigkeiten fehlen (τοὺς μικρὸν διαμαρτάνοντας), vielmehr nenne man einen grossen Unsinn (μεγάλην παράνοιαν — also doch schon nach Graden!) μανίαν (Narrheit); so wie er Liebe (ἔρωτα) erst eine starke Begierde nennt. — Ἠλίθιος, ein Thor, war ihm der, welcher vom Neide gequält werde; ferner die Rhapsoden, — welche nichts als Gedächtnifs-Maschinen sind und Homers Gesänge genau hersagen *).

Μωραίνοντας **) nannte er die, welche sich um den Ursprung der Welt bekümmerten; denn er wunderte sich, dafs ihnen nicht offenbar wäre, dafs dem Menschen dies zu ergründen nicht möglich wäre. — „Die, welche darin etwas zu leisten sich einbildeten, stünden in gleichem Verhältnisse zu einander, wie die Unsinnigen (τοῖς μαινομένοις ὁμοίως διακεῖσθαι πρὸς ἀλλήλους). Denn unter diesen μαινομένοις fürchteten Einige nicht einmal das Furchtbare, Andre aber fürchteten das Nichtfurchtbare ***). Einige meinen, es sey nicht einmal unanständig, alles öffentlich zu sagen oder zu thun; Andre dagegen, man dürfe gar nicht unter Menschen gehen.“ Diese verglich er schon mit Metaphysikern.

*) *Xen. Mem.* 3, 9. 8.

**) *Xen. Mem.* 1, 1. 11.

***) Damit vgl. *Xen. Mem.* 4, 6. 10. Ἀνδρεῖος, ein Tapfrer kann der nicht heissen, welche das Furchtbare und Gefahrvolle nicht fürchtet, weil er es nicht kennt; vielmehr würden dann Viele tapfer heifsen, welche Furchtsame (δειλοί) und Wahnsinnige (μαινόμενοι) sind.

Μωρὸς war ihm der, welcher wähnt (οἴεται), er könne das Nüzliche und Schädliche ohne Unterricht unterscheiden, — oder — welcher, ohne diesen Unterschied zu kennen, glaubt, er könne blos seines Reichthums wegen thun, was nüzlich wäre; — ein ἠλίθιος der, welcher gut zu handeln wähnt, da er doch das Nüzliche nicht zu thun vermöge, oder welcher meine, blos seines Reichthums wegen gut scheinen zu können.

Resultate über Sokrates Menschenkunde.

1. In Hinsicht auf psychologischen Volksglauben war Sokrates Veredler des Supernaturalism bis zum selbst eigengewordenen Dämonion.

2. In Hinsicht auf Bestimmung der Substanz der Seele findet sich bei ihm ein Zurükführen auf sich selbst, ein Aufschliessen des Menschen vor sich selbst, ein Selbstverständigen durch Fragekunst und ein Orientiren in sich selbst. Wirklich war er ein Entbinder der Seelen, theils als Geburtshelfer aller Fähigkeiten zur Hervorbrechung, theils als Erheber des Vermögens zur Kraft uud Selbstthätigkeit, theils als besonderer Entwikler des sittlichen Gefühls und des gesunden Verstandes, den er in seine wahre Sphäre versezte.

5. Durch Hinweisen auf die Selbstbeobachtung und Selbstkenntniſs gewann die Anthropologie in kurzer Zeit mehr als vorher in mehrern Jahrhunderten. Es datirt sich daher von Sokrates an das Interesse, wenn auch nicht das erste System der Psychologie.

4. Er vermittelte die höhere Erhebung des thätigen Menschen über das Thier und er stellte der Menschheit selbst an sich das Muster eines ganzen und harmonischer vollendeten Menschen auf.

Nach dem Sokrates bildeten sich zwei sokratische Parteien, eine praktische in Xenophon und Aeschines, und eine theoretische in Platon.

Xenophon.

Xenophon (geb. um 450 v. Ch., gest. 358 n. Ch.; mithin gegen 20. Jahre älter als Platon) stellte die erste Normalbiographie in seiner Kyropädie auf, da er überhaupt den Historiker, Politiker und Philosophen in sich vereinigte; daher auch der jüngere Platon ihn beschuldigen konnte, dafs seine Kyropädie eine Erfindung seines Genies sey *). Die Kyropädie sollte zeigen, dafs die jezzigen Perser schlechter, als ihr treflicher Gesezgeber Kyros es wollte, geworden wären.

Hier bestimmte er die φύσιν ψυχῆς des Knaben Kyros **). Diesen beschreibt er als ausgezeichnet lehrbegierig (daher er als Kind Vieles fragte ***), als schnell begreifend — (ἀγχίνως — eigentlich nahe der Verständigkeit), daher schnell

*) *De Legibus* 3, p. 142. *Bip.* — Hierin erkenne man eine Spur von beginnender Kritik der Geschichte.

**) *Cyrop.* 2, 1. 1—2 vgl. 4, 1.

***) *Cyrop.* 1, 4. 3.

im Antworten; daher viel plaudernd (πολυλόγος), doch mit Naivetät (ἁπλοῦς); ferner zärtlich gegen die Aeltern (φιλόστοργος φύσει); gutmüthig und menschenfreundlich gegen seine Gespielen und Andre (φιλάνθρωπος); doch auch ambitiös und für Lob und Ehre keine Arbeit und Gefahr scheuend, daher kek und dreust.

Doch der Jüngling Kyros ward schon ein Andrer. Der vorher dreuste und vielplaudernde wurde mit der Mündigkeit ruhiger, verschämter, schüchterner, ja fast einfältig und albern (βλὰξ καὶ ἠλίθιος) scheinend, wenn er sprechen sollte *). Der vorher sorglose Knabe begann jezt mehr auf sich zu merken, lachte daher über sich, wenn er sich ungeschikt zeigte. Endlich von Aussen angeregt, ermuntert durch seine Gespielen gebot er sich selbst, etwas zu wagen.

Als Mann gewann er durch kluges und billiges Betragen die Herzen der Freunde wie der Feinde, so wie durch Sittenreinheit ihre Achtung. Er war als Regent ein Vater seiner Untergebenen **) und glaubte, daſs ein guter Fürst für seine Unterthanen ein sehendes Gesez, also besser als ein geschriebenes sey, das nicht zugleich selbst überall sehen und beobachten könne. Je glüklicher er war, desto religiöser ward er. So verbreitete er auch ausser sich Anstand und bescheidenes Betragen. Er war der Meinung, daſs der Fürst auch an Gesinnung über seine Untergebenen stehen, bes-

*) *Cyrop.* 1, 4. 12.

**) *Cyrop.* 8, 1. 1—16. 8, 2. 6.

ser als sie seyn müsse. Daraus entstand ein kräftiges Vertrauen zu seinen ihn schüzzenden Unterthanen, und er erwarb sich allgemeine Liebe durch Menschenfreundlichkeit der Seele (φιλανθρωπία τῆς ψυχῆς). Auch hatte er beobachtet, daſs man manche Menschen vorzüglich durch Beköstigung oder geschenkte Nahrung gewinnen könne. Spät und besonnen starb er. — Agesilaos könnte gewissermassen als ein Seitenstük betrachtet werden.

Von Krösos erzählt er, daſs er das Delphische Orakel des Apollon befragen lassen, wie er sein übriges Leben glüklich leben könne. Die Antwort war: „Dich selbst erkennend wirst du, o Krösos, glüklich werden.“ *) Nun glaubte Krösos — (nach Xenophons Erzählung), da sey ihm sein Glük sehr leicht gemacht, denn manche Menschen könne man nicht wohl kennen, von sich selbst wisse aber jeder Mensch, wer er sey. Durch Reichthum und Schmeichelei aufgeblasen, dünkte er sich, der gröſste werden zu können, ohne seine Kräfte zu kennen. Doch in seinem Unglük fühlte er sich glüklich, wie — sein bescheideneres Weib.

Vieles liegt in diesen Charakterschilderungen, die uns Xenophon von Menschen liefert.

Die Thiere stehen nach ihm zwar unter dem Menschen, bisweilen jedoch auch der Mensch unter ihnen. So wird der Mensch für den besten und dankbarsten unter allen Lebendigen gehalten, **) weil sie

*) *Cyrop.* 7, 2. 7—8.

**) Βέλτιστον πάντων τῶν ζώων ἡγεῖτο ἄνθρωπον εἶναι καὶ εὐχαριστότατον. *Cyrop.* 8, 3. 49.

Wohlwollen vergelten, und die, welche sie lieben, nicht hassen zu können, auch den Aeltern weit mehr Gegendienste erzeigen wollen, selbst noch nach ihrem Tode. Alle andre Thiere sind jedoch undankbarer und unerkenntlicher (ἀγνωμονέστερα) als die Menschen. Doch kann auch der Mensch Undankbarkeit beweisen, auf welche dann Unverschämtheit folgt.*)

Thierheerden, sagt er, gehorchen ihrem (menschlichen) Führer mehr als Menschen ihren Regierern;**) und daraus schliefst er, dafs der Mensch Thiere leichter regieren kann, als die Menschen, obgleich dem Verständigern auch diese Herrschaft nicht unmöglich ist. Dem Kyros gehorchten die Menschen auch in seiner Abwesenheit.

Allgemein menschlich nennt er es, sich von dem zu enthalten, was man nicht begehrt.***) — Kein Mensch bleibt durch sein Leben ohne Fehler, †) ja zuweilen schreiten die fehlenden Menschen mit leichtern oder sichrern Gange fort, besonders wenn sie von den Fehlern selbst gewarnt werden. Jenes sey aber auch natürlich namentlich in der Liebe,††) ob es gleich viele Menschen gebe, welche weder irreligiös noch unsittlich handeln wollen, noch auch wissentlich lügen. Doch, da ihnen Niemand etwas anvertraut, so sterben sie früher, ehe es klar würde, wer sie waren.†††)

*) *Cyrop.* 1, 2. 7.

**) *Cyrop.* 1, 1. 23.

***) *Agesil.* 5, 4.

†) *Hellenic.* 6, 3. 6.

††) *Cyrop.* 5, 4. 10. vgl. 3, 1. 22.

†††) *Cyropaed.* 5, 2. 5.

Im Hieron*) wird von Xenophon der Privatmann mit dem Regenten verglichen, und von jenem gesagt, der Unterschied zwischen ihnen als Menschen dürfte grösser scheinen als er ist. „Der Privatmann wird von den sehbaren Gegenständen durch die Augen angenehm oder unangenehm afficirt; von hörbaren durch die Ohren; von Gerüchen durch die Nase; von Speise und Trank durch den Mund. Das Kalte und Warme, Harte und Weiche, Leichte und Schwere unterscheiden wir mit dem ganzem Körper (ὅλῳ τῷ σώματι — so drükte er das Betastungsvermögen aus) und freuen oder betrüben uns darüber. An dem Guten und Bösen scheinen wir durch dieselbe Seele (δι' αὐτῆς τῆς ψυχῆς) Gefallen oder Mifsfallen zu haben, es geschieht aber auch gemeinschaftlich, durch die Seele und den Körper. Dafs wir am Schlafe Gefallen finden, das empfinde ich; doch weifs ich weniger, wie und wann, und an welchem Schlafe." Drauf spricht Hieron der Fürst.

Vorzüglich merkwürdig in Hinsicht auf die Seelen-Analyse ist eine Behauptung des Xenophons von zwei Seelen. Auf die Frage des Kyros an den Araspes, ob er auch die schöne Pantheia werde verlassen können, antwortete dieser:**) Ich habe sichtbar wohl zwei Seelen (δύο σαφῶς ἔχω ψυχάς). Jezt habe ich dies mit dem ungerechten Lehrer, der Liebe, untersucht; denn wäre die Seele nur Eine, so müfste sie nicht zugleich gut und böse seyn, auch nicht zugleich schöne und häfsliche

*) *Hiero Cap.* 1.

**) *Cyrop.* 6, 1. 41.

Dinge lieben, noch auch dasselbe zugleich thun und nicht thun wollen. Allein offenbar gibt es zwei Seelen; herrscht die gute, so wird das Gute gethan; herrscht die böse (πονηρά), so werden schändliche Dinge unternommen. Jezt aber herrscht (κρατεῖ) die gute und zwar sehr stark, da sie Dich zum Mitkämpfer erhalten hat.

Aus dieser Stelle folgt, dafs man den Widerstreit im Menschen zwischen Sinnlichkeit und Vernunft ahndete, und Beides, auch das Böse, nicht dem Körper, sondern der Seele zuzuschreiben anfing. Es folgt ferner daraus, dafs man diese dennoch nicht zweien Kräften Einer Seele, sondern zweien besondern, von einander ganz verschiedenen Thätigkeiten und Principien zuzuschreiben geneigter war, so wie manche Wilde bereits mehrere Seelen annahmen. Vielleicht aber ist der Inhalt schon sokratisch, nach folgenden Erörterungen.

Die Sophisten leugneten, dafs aus einem schlechten Menschen noch ein guter werden könnte und umgekehrt, obgleich Beispiele von Kritias und Alkibiades, Themistokles und Polemon Beides bezeugten. Xenophon sagt daher: Wohl mögen die Sophisten sagen, dafs nie ein δίκαιος das Gegentheil, oder ein Besonnener ein Frevler wird, und dafs der, welcher Etwas erlernt hat, darin unwissend werden könne. Ich denke darüber anders (nemlich ich, Xenophon); denn wie Thätigkeiten des Körpers von denen nicht bewirkt werden können, welche die Körper nicht üben, so auch nicht die Thätigkeiten der Seele (τὰ τῆς ψυχῆς ἔργα) von denen, welche die Seele nicht üben. Beide können

das nicht thun oder lassen, was sie thun oder lassen sollen, (nemlich ohne Uebung), daher hüten Aeltern ihre guten Kinder vor schlimmen Umgang.*) — Platon sagt:**) Jeder von uns ist Einer. Dennoch besizt jeder in sich zwei Berather, die einander entgegen und ohne Verstand sind, und die wir Lust und Schmerz nennen. Diese und andre Affecten ziehen uns wunderbar dahin und dorthin (nach welchem μύθος der Mensch als θαῦμα erscheint).

An einer andern Stelle***) wird ein (schon älterer) λόγος (Sage) angeführt, daſs in des Menschen Seele etwas Besseres und etwas Schlechteres sey (ὥς τε ἐν αὐτῷ τῷ ἀνθρώπῳ περὶ τὴν ψυχὴν, τὸ μὲν, βέλτιον φύσει εἶναι, τὸ δὲ χεῖρον) und daſs, wenn das von Natur Bessere über das Schlechtere herrsche, dann Jemand mächtiger als er selbst heisse; daſs hingegen, wenn durch schlechte Erziehung oder irgend einen Umgang das wenige Bessere durch die Menge des Schlechtern beherrscht wird, dann Jemand schlechter oder schwächer als er selbst und unenthaltsam genannt wird. Eben so spricht Platon:†) Man kann sagen, daſs in der

*) *Xenoph. Memor. S.* 1, 2. 19.

**) *De Legibus I. p.* 44. *Bip. De Leg.* 9, 22. 23. heiſst es: In der Seele ist der θυμὸς ein πάθος oder ein μέρος, der mit unverständiger (ἀλογίστῳ βίᾳ) Gewalt Vieles umwandelt. Von diesem ist die ἡδονὴ verschieden, die mit entgegengesezter Gewalt verfährt, welche dahin dringt, wo ihre Willkühr zieht.

***) *De Republ. IV. p.* 349.

†) *De Republ. IV. p.* 367. Vgl. *IX. p.* 238 und 240.

Seele etwas zum Trinken Gebietendes und etwas daran Verhinderndes, und dafs Beides ein Andres sey. Das Verhindernde geschieht vermittelst des Verstandes (λογισμός), das Anziehende aber durch die Affecten und Leidenschaften. Beides ist ein Doppeltes und Verschiedenes. Das, womit gedacht wird (ῷ λογίζεται) nennen wir das Verständige der Seele (λογιστικὸν τῆς ψυχῆς); das aber, womit man hungert und begehrt, das Unverständige (nicht Vernunftlose, wie Tennemann in seiner Gesch. S. 432. will, da bei ἄλογον nicht wie Aristoteles gebraucht wird). So müssen in der Seele zwei verschiedene Formen (εἴδη) bestimmt werden.*)

Hieraus erhält Xenophons Ansicht Erläuterung, und der Sinn wird durch die sokratischen Ansichten des Platon aufgehellt.

In Xenophons ächten Schriften verräth sich der nüchterne Sinn, welcher theils mehrere Beobachtungen in die Reden der von ihm beschriebenen Staatsmänner legen konnte, theils auch die psychologische Sprache seiner Zeit, nach des Sokrates Sprachphilosophie, wohl inne hatte und zu brauchen wufste, obgleich freilich die platonische ungleich philosophischer ist.**)

*) Man vergl. *Platon. Timae. T. IX. p.* 326. 386. 393.

**) Bei dieser Lücke sehe man die Bemerkung des Herausgebers in der Vorrede.

Dritte Periode.

Zeitalter der ersten Aufnahme der psychologischen Versuche in die Philosophie (durch Sokrates veranlafst), und so auch der sorgfältigern wissenschaftlichen Bearbeitung der Seelenbegriffe, mithin auch endlich der ersten Ideen einer systematischen Psychologie.

Von Platon bis zu dem Orientalismus in der europäischen Philosophie, oder vom ursprünglichen und reinen Platonismus bis zu dem sogenannten Neuplatonismus.

Von 410. vor Chr. (wo etwa Platon zuerst schrieb, bis etwa 210. nach Chr. in welchem Zeitraume daher auch schon die neuern Stoiker und das Ende der griechischen Philosophie in Rom — als heidnische Philosophie — fällt).

Platon.

Platon, der hochverdiente Genialische, hat sich zwar um die Philosophie viel Verdienst erworben, doch (wie Tennemann *) richtig sagt) um keinen Theil derselben so sehr als um die Psychologie, als Theorie der innern menschlichen Natur. Und seltsam genug verscheuchte grade die verdorbene platonische Psychologie später langehin alle ächte Psychologie. Früh ward seine Psychologie eine Grundlage; selbst schon für den systematischen Aristoteles.

*) Tennemanns Geschichte der Philos. Th. II. S. 430.

Erst als im 15. Jahrhunderte Gemistus, mit dem Beinamen Plethò, den Streit über den Vorzug der Aristotelischen und Platonischen Philosophie einleitete, und den Platon zu unbedingt erhob, (um 1440.) ward Georg von Trapezunt (gest. 1486.) ein enthusiastischer Erheber des Aristoteles, und bitterer Herabsezzer des Platon. Gegen diesen trat als ein grosser Vertheidiger dieses philosophischen Geistes und namentlich auch der Seelenlehre des Platon der Cardinal Bessarion*) auf, und stellte zugleich über sie im zweiten Buche seiner Schrift eine interessante Untersuchung an. Vorzüglich fand er das philosophische Genie des Platon durch seine Seelenlehre weit mehr documentirt, als bei Aristoteles, und suchte die Aehnlichkeit der platonischen Seelenlehre mit den erhabenern Vorstellungen des Christenthums, besonders sehr richtig die von der Unsterblichkeit der Seele, zu bewähren.

Die platonische Psychologie verdient aber nicht allein darum, sondern auch wegen der der neuern Philosophie eignen Erhebung des Platon eine sorgfältigere, und vorzüglich eine ächtere Darstellung.

Wir haben zwar mehrere, nicht zu verachtende Vorarbeiten, sogar mit besonderer Vorliebe besonders bearbeitet, erhalten; allein die ältern waren größtentheils einseitig, und beschränkten sich nur auf die rationalen psychologischen Behauptungen. Dahin gehören alle die zahlreichen Schriften über Plato's Ideenlehre.

*) Um 1462. Patriarch. — Er schrieb *In calumniatorem Platonis libri IV.* 1503.

Dahin *J. Andr. Buttstedt Progr. de Platonicorum Reminiscentia, Erlang.* 1761. 4.

Unter den Neuern zeichnen sich aus:

Eberhard's Allgemeine Theorie des Denkens und Empfindens. Berl. 1776. S. 193. f.

Reinhold, über die rationale Psychologie des Plato, in d. Brief. über die kritisch. Philos. Bd. 1. 1790. S. 303. 323.

Lilie Diss. de Natura Animi ex Platonis sententia, Goett. 1790. 8.

J. F. Damman, Diss. II. de humanae sentiendi et cogitandi facultatis natura ex mente Platonis, Helmst. 1792. 4.

Tennemann's System der Platonisch. Philos. Bd. 3. Leipz. 1794. S. 48—125. und S. 197—232. (Tennemann sah zuerst mehr auf die empirische Philosophie als Andre, obgleich der eigentliche Beobachtungs-Geist des Platon daraus noch nicht gnüglich erhellt. Vgl. dessen Gesch. der Philosophie Bd. 2. V. S. 430. f.).

Ueber die ersten psychologischen Versuche bei den Griechen, vorzüglich des Plato und Aristoteles, in Schmid's Psychologischem Magazin. Bd. 1. Jena, 1796. N. 6. S. 299—388. (Behandelt nur die rationalen Versuche und nur von den Jonikern an).

Wagner's Wörterbuch der platon. Philosophie, Götting. 1799. S. 191. 128. und 200.

Noch wurde nicht (selbst nicht von Tennemann) die reinplatonische Psychologie, d. i. nicht nur die ächtgriechische, sondern auch die von den Pythagoreismen und Sokratismen abgesondert gedachten Original-Vorstellungen Platons zugleich in ihrem

ursprünglichen, nothwendigen oder zufälligen Zusammenhange mit Unterscheidung des Ihm Wesentlichen und Unwesentlichen, und des auch nur Scheinenden*) in der Seelenlehre noch immer nicht herausgehoben und in das gnügliche Licht gestellt; noch immer konnte nicht vollständig genug dessen empirische Psychologie übersehen werden; noch immer wurde nicht der Beobachtungsgeist Platons von dessen Reflexions-Vermögen gehörig abgesondert oder verglichen.

Man urtheilt gewöhnlich, der Hauptsiz der Platonischen Seelen-Lehre sey in dessen Phädon und Timäos zu finden**). Allein der Timäos sollte (auch von Tennemann) mehr abgesondert betrachtet werden. Beide Schriften sind eigentlich nur für einen Theil seiner rationalen Psychologie wichtig, nemlich für die Ansicht von der Unsterblichkeit der Seele, obgleich der Phädon die Ueberschrift περὶ ψυχῆς erhielt.

Die ältern Erklärer des Platon haben den Dialog des ersten Alkibiades — περὶ φύσεως ἀνθρώπου überschrieben, da er doch eigentlich davon handelt, was ein freigeborner Mensch, wie Alki-

*) Wo er besonnen dichtete und also wuſste, daſs er nur mythische Hypothesen ausspann (wie im Timäos), und wo er ernst und direct lehrte, wie in den Büchern *de legibus* und *de republica*; — was er nur unentschieden, selbst noch schwankend, hinwarf und was er mit Interesse und im Detail aus einander sezte und bis zu einem Resultate führte.

**) So Buhle im Lehrbuche der Gesch. der Philosoph. Th. 2. S. 145.

biades thun sollte. Namentlich wird darin gezeigt, was es heifst für sich selbst sorgen; er behandelt das ἑαυτοῦ ἐπιμελεῖσθαι (welches sich auf das Delphische γράμμα bezieht). — Es ist eine andre Kunst, sagt dort Platon, durch die man für sich selbst, und eine andre, durch die man für das Seinige sorgt.*) Wir sorgen für uns selbst, wenn wir uns besser machen. Wir wissen jedoch nicht, welche Kunst uns besser macht, wenn wir nicht wissen, wer wir selbst sind. Τὸ γνῶναι ἑαυτὸν kann etwas Leichtes und etwas Schwieriges seyn, und nicht Jedermanns Sache. Der, welcher jene Regel an den Delphischen Tempel schrieb, war kein Dummkopf (φαῦλον). (Offenbar sah Platon die Selbstkenntnifs für nichts Gemeines an).**) Gewifs ist, dafs, wenn wir erst diese Kenntnifs haben, dann auch einsehen, was zur Sorge für uns selbst gehört. Der Mensch ist etwas Andres als sein Körper;***) denn ein Andres ist der Brauchende (χρώμενος), ein Andres das Gebrauchte (οἷς χρῆται).

Die Seele (ψυχή) ist das, was den Körper braucht (τὸ τῷ σώματι χρώμενον). Sie braucht ihn, indem sie über ihn gebietet, da er nicht gebietet. Nur

*) *Plat. Alcib.* 1. p. 56. *Vol. V. Bip.*

**) Wenn der Xenophonteische Sokrates die Selbstkenntnifs im weitern praktischen Sinne nahm, so fafste sie der Platonische Sokrates in einem tiefern und das Selbst bestimmter und schneidender auffassenden Sinne.

***) *Alcib. p.* 58. ἕτερον ὁ ἄνθρωπός ἐστι τοῦ ἑαυτοῦ σώματος.

Nur aber das kann der Mensch seyn, was über den Körper gebietet (τὸ τοῦ σώματος ἄρχον). Der Mensch ist also entweder nichts (μηδὲν) oder nur Seele. (Die Seele war ihm also der eigentliche Mensch.) Wir können nichts Bedeutenderes (Vorzüglicheres, Eigenthümlicheres, Wesentlicheres, κυριώτερον) finden als die Seele. (Wie reinigt sich hier der Mensch; wie ausgeschieden und reinabgesondert ist er schon bei Platon! Hier finden wir die erste Psycho-logie oder nirgends!) *) Daher spricht Seele zu Seele bei Unterredungen, nicht etwa das Gesicht zu dem Andern. Die Seele gebietet uns derjenigen zu erkennen, welcher uns zu kennen gebietet (ψυχὴν ἄρα ἡμᾶς κελεύει γνωρίσαι ὁ ἐπιτάττων γνῶναι ἑαυτόν). Wer seinen Körper kennt, kennt zwar das Seine, aber nicht sich. Kein Arzt kennt also, blos als solcher, sich selbst, so wenig als ein Fecht- oder Tanzmeister. Wer daher seinen Körper pflegt, der pflegt nicht sich, so wenig als seinen Seele. **) Nur der liebt also den Andern, der nicht dessen Körper, sondern dessen Seele liebt. (Also Seelenliebe leitet er consequent aus Selbstkenntnifs ab!) Sokrates ruft

*) Freilich war es (nach Tiedemann *Argum. p.* 135.) ein zu rascher Schlufs: weil das gemeine Leben sagt, der Mensch brauche seinen Körper, so sey die Seele allein der Mensch; da wir ja auch sagen, man brauche die Seele — und wir dennoch auch diese zu den Menschen rechnen.

**) Hierin liegt also das erste Isoliren der Seele. — Platon war zu der Herabsezzung des Körpers von Pythagoras veranlafst; doch ward daraus erst spät in Alexandrien ein Hafs gegen den Körper.

hier dem schönen Alkibiades zu: „Ich allein liebte Dich, die Uebrigen das Deine. Das Deine welkt mit der Zeit, doch Du beginnst aufzublühn.“ — Doch versteht man damit die wohlgefaſste Delphische Inschrift noch nicht, und das was sie anräth. Riethe sie uns: Sieh dich selbst (ἴδε σαυτὸν) — so müſste man in einen Spiegel blikken, um sich und das Auge zu sehen, oder auch in ein fremdes Auge, in dem sich unser Bild abzeichnet. Will sich aber das Auge sehen, so muſs es in den vorzüglichsten Theil des Auges, durch den eigentlich das Sehen geschieht, in den Augapfel blicken.*) Will also die Seele sich selbst kennen, so muſs sie in eine Seele blicken, in denjenigen Theil derselben, wo der Seele höchste Kraft, die Weisheit ist, und in das ihr Verwandte schauen.**) Nun haben wir kein Göttlicheres der Seele zu nennen, als das, wodurch wir erkennen und überlegen (die Denk- und Ueberlegungskraft). Wer dies beschaut, was dem Göttlichen gleicht, und das ganze Göttliche erkennt, d. i. die Gottheit sowohl als die Verständigkeit (Θεόν τε καὶ Φρόνησιν), der wird eben so auch sich selbst am mei-

*) Ἐν ᾧ τυγχάνει ὀφθαλμοῦ ἀρετὴ ἐγγιγνομένη — seine eigenthümliche Kraft — p. 65.

**) Man bemerke hier schon ein leichtes Ueberschlüpfen vom Bildlichen zum Wirklichen. — Tiedemann in *Arg. p.* 136. wendete schon ein, daſs wir daraus, daſs wir das Höhere (das Göttliche, das Denkende) kennen, noch nicht das Niedere oder das Ganze kennen. Auch glaubten spätere Theosophen die Gottheit mit den Augen des Geistes als Object zu beschauen, und sich hinein zu verstecken, als ob ein Denkendes ohne Denkthätigkeit wäre

sten erkennen. Diese Selbstkenntnifs ist Weisheit, und wer sich selbst kennt, kennt das Seine und dadurch den Andern, den Staat, u. s. w.

Nachdem Platon bemerkt,*) dafs er zwar dieselben Worte, jedoch für verschiedene Dinge brauche, mithin den Sinn der Sprache erweitere, sagt er auch, er nenne diejenigen gute Richter, welche mit verschiedenen Menschen umgehen, und dadurch verschiedene Talente kennen lernen (οἱ παντοδάπαις φύσεσιν ὡμιληκότες). Die Aerzte (heilen oder) behandeln, fährt er fort, den Körper nicht mit dem Körper, sondern mit der Seele (ψυχῇ σῶμα); Der Richter beherrscht die Seele mit der Seele (ψυχῇ ψυχῆς ἄρχει). Der gute Richter mufs dabei ein Greis seyn, welcher die Ungerechtigkeit nicht als in seiner eignen Seele einheimisch bemerkt, sondern als eine fremde in fremden Seelen erst spät lernt.**) Es müssen in ihm Muster und Vorbilder (παραδείγματα) einer guten Gemüthsart seyn, wenn er sie verstehen soll. Das Laster kennt weder die Tugend noch sich selbst; die Tugend aber erhält, wenn ihre Anlage mit der Zeit ausgebildet wird, sowohl Einsicht in sich als in das Laster.

Aus diesen Stellen, verbunden mit den auf sie Folgenden, wo Platon das Beispiel vom Musiker ent-

*) *De Republ. III. p. 306. s. T. VI. Bip.*

**) οὐκ οἰκεῖαν ἐν τῇ αὐτοῦ ψυχῇ ἐνοῦσαν ᾐσθημένον. — Dafür sagt er dann: οὐκ ἐμπειρίᾳ; — (also das Empirische schon bei Platon p. 308. von der Seele gebraucht) οἰκεῖα (der ἐπιστήμῃ, durch Reflexion, entgegengesezt), ὀψιμαθὴς τῆς ἀδικίας.

lehnt, erhellt die Ansicht desselben, in welcher er Alles auf das Innre bezog (wo er die Gymnastik sowohl Uebung für die Seele als für den Körper*) nennt), und in welcher er ein Ideal des Seelenzustandes annahm.**)

Es gibt, nahm er an, ursprünglich ein Doppeltes (Substanz), die Seele und den Körper in der Welt überhaupt.***) Jedes hat seine Eigenthümlichkeit. Ein Drittes ist Keinem besonders eigen.

Die Seele war ihm vom deu Körper durchaus verschieden.†) Dies, sagt er, soll man seinem (idealischen) Gesezgeber glauben, der dies aussagt und hinzufügt: daſs nur die Seele einen Jeden in diesem Leben darstelle, welcher er ist, sie die Unsterbliche. Denn 1) die Seele ist das herrschende (τὸ τοῦ σώματος ἄρχον)††), der Körper das Beherrschte (ἀρχόμενον), oder wie oben, das was der Körper braucht; sie hat die Aufsicht über den Körper, bleibt ihm vorgesezt und erkennt und unterscheidet. Dieses Herrschende ist als solches dem

*) *De Republ. l. I. p.* 310.

**) ψυχὴ — σώφρων καὶ ἀνδρεῖα *De Republ. III. p.* 311. εὐρύθμος καὶ εὐάρμοστος *III. p.* 317.

***) Τὰ ὄντα εἶναι δύο, τὸ μὲν ψυχὴν, τὸ δὲ σῶμα. *Epinom. T. IX. p.* 257. Δύο εἴδη τῶν ὄντων, — ὁρατὸν — ἀειδές. — Jenes bleibend, dies veränderlich, — Körper und Seele.

†) *De Legibus XII. p.* 222.

††) Tennemann sagt: Bestimmendes — Bestimmbares, da doch *Phaedon p.* 181. 182. ἄρχειν durch δεσπόζειν und *Epinom.* durch ἄγειν erklärt. — Als ἀρχοῦσα leitet die Seele und schreibt vor. *Epinom. p.* 255. *de Legib. X. p.* 90. *X.* 80.

Göttlichen und Unsterblichen ähnlich und verwandt, mithin dem Intelligibeln (νοήτον, vorstellendes Subject, nach Tennemann), dem Gleichförmigen (μονοειδὲς), sich immer Gleichen und Unauflösbaren (ἀδιάλυτον). *) Das Gegentheil von diesem Allen ist der Körper, gegen den die Seele schöner und göttlicher, und länger ausdauernd erscheint. **)

2) Das göttliche Geschlecht der Seele ist unkörperlich und zwar ohne Oberfläche; ***) ihm allein kommt das Bilden und Schaffen zu, †) wie dem Körper das Entstehen und Gebildetwerden.

3) Ihr kommt ferner zu das Nichtanschauliche, das Erkennendseyn (γιγνώσκων), das Vorstellen (νοήτον) der Besiz des Gedächtnisses und der Verständigkeit (μνήμης καὶ λογίσμου μεταβάλλων), sowohl in gleichen als ungleichen Veränderungen.

4) Die Seele ist Ursache (αἴτιον) von Allem, der Körper dagegen hat an seinen Erfahrungen keinen Antheil (leidende Substanz). ††)

*) *Phaedon. T. I. p.* 182. — Vom „Werkzeuge," welches Tennemann S. 456. a. a. O. anführt, liegt in dieser Stelle noch nichts.

**) *Phaed. p.* 208.

***) *Epinom. l. l.* Tennemann a. a. O. S. 456. „Ohne Merkmale, welche an äussern Gegenständen vorkommen." — Seele ist übrigens wohl in dem weitesten Sinne von allen Lebendigen, ζώοις, genommen.

†) Tennemann System der platon. Philos. 3. Bd. 78. „nach Zwek bearbeiten.

††) *Epinom. p.* 258. In dieser Stelle liegt noch nicht, was Tennemann aufführt: die Seele besizt eine absolute (?)

5) Die Seele ist nicht aus mannichfaltigen Theilen zusammengesezt (ἀξύνθετον), also unveränderlich, wie das Ding an sich (τὸ ὄν), mithin auch einfaches Wesen (ἁπλοῦς, insofern sie sich nemlich nicht verändert); also auch eingestaltig (einartig, μονοειδὲς, insofern ihr Umfang nicht durch Zusammensezzung vieler Theile bestimmt ist). *)

6) Die Seele ist eine Substanz, welche sich selbst bewegen kann,**) und eben diese das Unsterbliche.***) In ihr liegt zugleich das Princip aller Bewegung und Veränderung, und sie ist daher älter, d. i. der Zeit nach früher, als Alles (τῶν πάντων πρεσβυτάτη). Daher entstand unsre Seele eher als unser Körper, und daher ist Alles, was zur Seele gehört, früher, als das zum Körper Gehörige, — früher die Charaktere und Gewohnheiten. — Doch es erscheint auch mythisch ausgedrükt, die Seele älter als jeder Körper, weil das Bessere und Göttlichere vor und über den Niedrigen, wie überall das ἄρχον über dem ἀρχόμενον steht. †)

Alle, sagt nun Platon, haben die Seele nicht gekannt, wie sie ist, und welches Vermögen sie hat (δύναμιν ἣν ἔχει), vorzüglich aber ihre Entstehung,

Kraft, der Körper eine bedingte. Gesch. der Phil. 2 Th. S. 457. oder eine selbstthätig wirkende Kraft. Gesch. der platon. Philos. 3. Th. S. 79.

*) *Phaedon. p.* 178.

**) *De Legibus X. T. IX. p.* 89. f.

***) *Phaedrus. p.* 319.

†) *Epinom. T. IX. p.* 251.

dafs sie vor allen Körpern entstand, und alle Veränderungen und Anordnungen leitet, welche den Körper betreffen.*)

Hier finden wir auch den ersten Versuch, die Immaterialität der Seele nicht blos zu behaupten, sondern auch zu beweisen, (so lange vor Des Cartes). Dies wird um so merkwürdiger, da selbst Anaxagoras den νοῦς zwar sehr fein seyn läfst, doch dem Aether noch zu nahe verwandt. Dagegen erklärte Platon auch πῦρ und ἀὴρ für sichtbare Körper;**) erklärte dagegen nirgends die Seele oder ihre Wirkungen aus irgend einer, nicht einmal aus einer feinern, Materie. Die Seele, die nichts ausser dem Prädicat des Seyns, der Wirklichkeit, der Substanz, mit dem Körper gemein hat, ist ihm auch keine Materie. Zwar liefs er den Körper nicht aus der Seele, wohl aber die Seele vor dem Körper entstehen. Er fühlte also die doppelte Unmöglichkeit, die Wirkungen der Seele aus der Materie abzuleiten und — beide aus denselben Elementen zu erklären. Man unterscheide nun den Werth der Beobachtung von dem der Erklärung. Er nahm zuerst einen grossen Unterschied und Abstand zwischen den Erscheinungen des innern und äussern Sinnes, wie wir es nennen, wahr, und hatte mithin offenbar die des innern schärfer betrachtet. Dem Materialismus seiner Zeit arbeitete er so zuerst entgegen, und indem er nirgends bestimmt die Seele für eine feine Materie

*) *De Legibus X. p.* 80.

**) *Timaeos p.* 337.

erklärt, so hat er zuerst die Immaterialität als ein für wesentlich gehaltenes Merkmal der Seele gedacht, aus dem er die Unsterblichkeit folgerte.

Nun aber erklärte er jenes Factum aus der Annahme, daſs Körper und Seele zwei Substanzen und zwar durchaus verschiedene Substanzen seyen. Und diese Annahme war bei ihm so in Ueberzeugung übergegangen, daſs er darauf zugleich die Unsterblichkeit baute und zu gründen suchte. Dabei hatte er freilich noch zu viele Schwierigkeiten zu überwinden, um diesen neuen Begrif der Immaterialität nach allen in ihm gegebenen Merkmalen zu entwickeln, da der Begrif von einem ausgedehnten Wesen selbst, als der Entgegengesezte, noch nicht vollständig zergliedert war. Dennoch kannman diesem Philosophen wenigstens den reinern Begrif des Geistes um so mehr zuschreiben, da er die eigenthümlichste Kraft der Seele in die Vernunft sezte. Freilich sind aber seine Beweise für die Spontaneität und Einfachheit der Seele wenig haltbar. Nirgends bestimmt er, welches der Grund des Wirkens der Seele sey. Die Wirksamkeit der Seele aber reicht nicht hin, um aus ihr das innere Wesen abzuleiten. Ob er gleich die Gottheit die Seelen bilden läſst, so nennt er sie dennoch, wie Gott, ein selbstständiges Wesen. Noch wurde die Seele von ihm als eine erkennbare, nicht blos als eine denkende, Substanz behandelt.

Die Seele, stellt Platon ferner dar, ist auch kein Resultat aus den Bestandtheilen des Körpers, keine Harmonie. Einige, vor ihm

(Pythagoras und Philolaus) behaupteten, die Seele sey die Uebereinstimmung, welche aus der wohlgeordneten Zusammensezzung und Mischung gewisser Elemente, des Warmen und Kalten, Feuchten und Troknen bestehe *). Dagegen Platon: 1) die Seele hat reine, durch keine Erfahrung entstandenen Begriffe. Dies beweist ihr früheres, vom Körper unabhängiges Daseyn. 2) Keine Seele ist mehr Seele, oder weniger Seele als die Andre, ihrem Wesen nach. Diese Behauptung gilt hier das Merkwürdigste, andeutend die Gleichheit der Seelen **). 3) Die körperlichen Bestandtheile, von denen die Harmonie abhängt, bestimmen nicht nothwendig die selbstthätige und gesezgebende Seele ***).

Platon bearbeitete noch die rationale und empirische Psychologie vermischt. Er fand theils verworrene und noch ganz unbestimmte, theils materialistische Vorstellungen über das We-

*) *Phaedon. p.* 210. s.

**) *Phaedon. p.* 211. 212. *cap.* 42. *ed. Fischer.* „Man kann von der Seele nicht sagen, daſs sie auch in dem Kleinsten etwas Anderes sey als eine andre Seele, sey es nun mehr oder minder, weder stärker noch schwächer den Graden nach (ὡς κατὰ τὸ σμικρότατον μᾶλλον ἑτέραν ἑτέρας ψυχῆς ἐπὶ πλέον καὶ μᾶλλον, ἢ ἐπ' ἔλαττον καὶ ἧττον, αὐτὸ τοῦτο εἶναι ψυχήν). — P. 213. πᾶσαι ψυχαὶ πάντων ζώων ὁμοίως ἀγαθαὶ ἔσονται· εἴπερ ὁμοίως ψυχαὶ πεφύκασιν αὐτὸ τοῦτο ψυχαὶ εἶναι.) Die Seelen sind also nur dadurch unterschieden, daſs in ihnen mehr oder minder Tugend oder Laster ist.

***) Auch *Aristoteles* widerlegte es; *de anima.* 1, 4. Vgl. *Cicer. tusc. q.* 1, 10.

sen der Seele vor. Dies fühlte er. Er leitete sogar aus den groben Vorstellungen zum Theil die atheistischen Behauptungen ab, und Untersuchung der Natur der Seele erschien ihm als ein eben so dringender als interessanter Gegenstand. Er speculirte jedoch darüber, ohne die Schranken des Erkennens zu wissen. Die erste Seelenmetaphysik war mit kosmologischen und theologischen Vorstellungen vermischt; daher manche Säzze unhaltbar sind. Dennoch darf man mitten in diesen Transcendenten die ächten Aufklärungen nicht übersehen. Dies um so weniger, da, wenn wir nur das Bessere herausheben, wir leicht dem Platon höhere Vorstellungen zutrauen könnten, als er hat.

Der Ausdruk ψυχὴ hatte bei ihm noch einen möglich grössern Umfang, als wir jezt unser: Seele brauchen. Sein Sinn davon war grofs, denn er umfafste zugleich alles Lebendige im Weltall.

Seine Ansicht vom Menschen läfst sich aus Folgendem zusammenreihen:

Das menschliche Geschlecht (ἀνθρώπινον γένος) nahm er als jenseits fortdauernd an und stellte es dem reinern θεῶν γένος und dem γένος der Thiere entgegen *).

Der Mensch heifst ein zahmes Thier**), den Wilden entgegengesezt. Erhielt er als solches eine glükliche Natur (φύσις εὐτυχὴς) und eine ge-

*) *Phaedon p.* 187.

**) *Sophista T. II. p.* 212. ἥμερον — ἄγριον.

hörige Bildung (παιδεία ὀρθή), so wird er das göttlichste der zahmen Thiere, (θειότατον ἡμερώτατων ζῶον). Wird er dagegen nicht gehörig oder nicht gut erzogen, so wird er das Wildeste (ἀγριώτατον) was die Erde erzeugt *).

Platon tadelte **) die Eintheilung der ζώων in Thiere und Menschen als ungereimt, weil sie nur Theile eines Ganzen, nicht Arten einer Gattung seyen. Allein er übersah dabei, daſs man das als Arten ansehen und eintheilen könne, was beständig einen Unterschied zwischen den Individuen Eines Geschlechts bestimmt. Er theilt nemlich dort alle γιγνόμενα ein in ἔμψυχα und ἄψυχα. „Wollte Jemand das ἀνθρώπινον γένος in zwei Theile scheiden, wie viele Einheimische es theilen in τὸ Ἑλληνικον und τὸ βάρβαρον, (ob sie gleich hier unzählich, und gegenseitig weder durch Geburt noch Sprache verbunden sind), so wäre es, als ob Jemand eine Zahl in zwei Theile theilen wollte, und für die eine Art zehn Tausend wählen, alle übrigen aber durch Einen Namen bezeichnete. Besser wäre es, wenn man das τῶν ἀνθρώπων γένος in ein männliches und weibliches theilte. — Wenn man behauptete, es gebe zwei ζώων γένη und das eine ἀνθρώπινον nennte, das zweite aber für alle θήρια bestimmte, so wäre dies so viel, als wenn ein andres ζῶον, z. B. die Kraniche, das Geschlecht der Kraniche den andern ζώοις entgegensezte, alle übrigen aber mit den Menschen in Eins

*) *De Legibus VIII. T. 8. p. 279.*

**) *Politicus T. VI. p. 12. s.*

faſste und durch θήρια ebenfalls bezeichnen wollte. Man theilt ferner das ganze ζῶον in ein zahmes (τιθασσὸν) und wildes (ἄγριον), von denen man Jene noch ἡμερὰ nennt, da sie die Anlage zur Bezähmung haben (τὰ μὲν ἔχοντα τιθασσεύεσθαι φύσιν). Noch fügt er einen andern Eintheilungsversuch hinzu, nach welchem die gehenden Thiere (τὸ πεζὸν) in zweifüssige und vierfüssige einzutheilen sind; und jene in befiederte und in nakte und unbefiederte.

Merkwürdig ist die Bemerkung, daſs etwas Thierisches (θηριῶδες ζωογενὲς) in der Seele sey, die Begehrungen, welche der Mensch mit den Thieren gemein habe *).

Ueber den Körper und die Seele stellte er Vergleichung in Hinsicht des guten Zustandes von beiden an und sagte hierüber **): Sowohl Körper als Seele haben eine gewisse gute Beschaffenheit (εὐεξίαν). Viele glauben nun, eine gute Constitution des Körpers zu haben, bei denen auch das Gegentheil Niemand glauben würde, ausser dem Arzte oder einem Lehrer der Gymnastik. So kann auch in der Seele Etwas bewirken, daſs sie sich wohl zu befinden scheine, ob sie es gleich nicht ist. Zwei Künste besorgen den Körper, Gymnastik und Iatrik, die Seele — Eine: die Politik, d. i. die Nomothetik und die Moral (δικαιοσύνη).

*) *De Republ. IX.*, 76. *Polit.* 114.

**) *Gorgias T. IV. p.* 39.

Eben so vergleicht und parallelisirt er die gute Behandlung Beider. Die Körperbeschaffenheit, sagt er *), wird durch Ruhe und Faulheit verdorben, durch Bewegung und Uebung dagegen sehr verbessert; die Seelenbeschaffenheit wird durch die Bewegungen des Unterrichts und Studiums, durch die Ruhe des Nichtlernens und Nichtstudirens eben so vervollkommt und vernachlässigt. Er bemerkt, dafs nach der Seele auch der Körper durch Mässigkeit und Enthaltsamkeit zu stählen sey **), und sagt: Auch der beste Körper macht durch seine Vollkommenheit nicht die Seele gut, sondern im Gegentheil stellt eine gute Seele durch ihre eigne Vollkommenheit den Körper bestmöglichst dar. (Eine Andeutung von psychischer Diät). Haben wir den Verstand gehörig gepflegt, so übergeben wir ihm die genaue Sorgfalt für den Körper, Wachsamkeit über Mässigkeit ***).

*) *Theaetet. T. II. p.* 71.

**) *De Republ.* 3. *p.* 262 und 296. *T. VI.*

***) Bei der Vorschrift, dafs der Körper durch Gymnastik Gesundheit erhalten müsse, wünschte Platon, in seinem Staate der Aerzte immer weniger nöthig zu haben; nur die gefährlichsten Krankheiten sollten durch Arzneien von den Aerzten geheilt, die übrigen durch Diät behandelt werden. Vgl *Timaeus p.* 429. — Die Arzneikunde fand er überhaupt auf Meinungen beruhend (was Sprengel in seiner allgem. Gesch. übersehen hat). S. *Epinomis p.* 242. *T. IX.*

Als die Göttersöhne, sagt Platon *), das unsterbliche Princip mit dem sterblichen Thiere verbanden, bildeten sie aus allen Theilchen Einen Körper und banden an ihn die Schwingungen (περιόδους) der unsterblichen Seele. Dadurch wurden die Körper ordnungslos bewegt und diese Bewegungen drangen auch in die Seele, daher sie Sinne (αἰσθήσεις) genannt wurden. Rühren jene äussern Sinne stärker, dann herrschen sie über den Körper. Daher ist die Seele anfangs, als sie an den sterblichen Körper gebunden wird, verstandlos, bis bei geringer Nahrung des Körpers die Seele immer verständiger wird. — Teleologisch zeigt nun Platon **), wie die einzelnen Theile des Körper den einzelnen Thätigkeiten der Seele entsprechen.

Die Götter, fährt er fort, bildeten den Kopf nach der sphäroidischen Gestalt der Welt. Dieser Theil aber ist der über Alles in uns herrschende und göttlichste; ihm unterwarfen die Götter den ganzen übrigen Körper. Dieser obere Theil macht den Siz des Göttlichsten und Heiligsten aus. Dem Kopfe gaben die Götter vordere Organe für die Voraussicht der Seele und ihre Herrschaft ***).

Im Gehirne selbst konnte Platon noch keinen Grund auffinden; wohl aber läſst sich bei ihm ein Seelenorgan nachweisen, da er im menschlichen

*) *Timaeus p.* 329.

**) *Timaeus p.* 332.

***) Man vgl. hiermit noch *Timaeus p.* 431.

Körper das εὐκίνητον und das δυσκίνητον unterschied, das man schon als die feinere und gröbere Organisation annimmt *). — Nerven kannte er noch nicht, sondern nur Bänder (νεῦρα) und Sehnen (ἐπίτονοι). Nerven und Bänder galten ihm vielmehr noch für einerlei, und erst nach Aristoteles fand Herophilos von Chalcedon in den Nerven die Werkzeuge der Empfindung.

Unter allen Arten von Krankheit und Gesundheit fand er keine grössere Unregelmässigkeit und Symmetrie als die der Seele zu dem Körper. Eine starke Seele, sagt er **), in einem starken Körper wohnend, gibt erst ächte Schönheit. Ist die Seele um vieles stärker als der Körper, so bewegt sie ihn innerlich und füllt ihn mit Krankheiten. Geht sie in einige Untersuchungen mit Anspannung ein, so entkräftet sie den Körper. Auch löſst sie ihn auf, wenn sie ihn durch innere Kämpfe erhizt. — Ist ein grosser und träger Körper zugleich mit einem kleinen und schwachen Verstande geboren, dann machen die niedern Begierden den Menschen ungelehrig und vergeſslich und hinfällig, oder bewirken die gröſste Krankheit, die Unwissenheit.

Ein Heil ist für Beide, weder die Seele ohne den Körper, noch den Körper ohne die Seele zu bewegen, d. i. zu bethätigen, damit sie sich durch gleiche Kraftanstrengung beide ge-

*) S. Iths Anthropologie Th. 1. S. 169. 2te Ausg.

**) *Timaeus* p. 426. f.

sund erhalten. Wer daher ein Geistanstrengendes Studium, z. B. Mathematik, treibt, muſs zugleich Gymnastik betreiben, oder den Körper bewegen. Wer dagegen seinen Körper sorgfältig ausbildet, muſs zugleich die gehörige Bewegung oder Thätigkeit der Seele durch Musik und Philosophie herbeiführen. So werden im Innern keine feindlichen Kämpfe entstehen. Die beste Bewegung oder Thätigkeit ist die, welche in uns von uns selbst geschieht, denn sie ist der verständigen Bewegung des Weltalls am verwandtesten; minder ehrwürdig ist die Bewegung von Andern, vollends bei den Körper.

In Hinsicht der Anlagen und ihre Ungleichheit, scheint Platon in der Natur allerdings auch manchen Hang zur Unnatur angetroffen zu haben, allein es ist dabei noch immer zu fragen, ob er nicht die zweite Natur (Angewöhnung) versteht. So gibt es, sagt er *), Bürger, welche nicht an männlichen Sitten theilnehmen können, sondern von der Gewalt einer schlimmen Natur zu Uebermuth und Ungerechtigkeit und Gottlosigkeit fortgerissen werden. Diese bestraft der Gesezgeber mit Verweisung oder Tod. Die Uebrigen aber, welche durch Bildung zu dem Edlern tüchtig sind, (doch sezt er hinzu: παιδείας τυγχανέσαι,) diese schüzt er. Manche Sitten werden vom Anfang an, schon durch die Geburt gut; Mancher aber

*) *Politic.* p. 113. T. 6.

aber kann ursprünglich eine muthlose Gemüthsart erhalten, oder eine kräftige, zum Unmuth geneigte *).

Er sagt ferner: die Menschen sind verschieden. Die von Gott zum Herrschen bestimmten gleichen dem Golde; die Volksvertheidiger dem Silber; die Handwerker dem Eisen. Doch zuweilen entsteht aus dem Golde Silber und aus dem Silber Gold, je nachdem die Herrscher ihre Kinder beobachteten oder nicht **).

Die Prüfung der Köpfe (φύσεις ἐκλέκται) rieth er an, wie die Anstellung eines jeden Talents an den diesem Talente angemessenen Plaz ***). Schon Kinder, sagt er, sind in dem Unterricht nicht mit Gewalt, sondern spielend, d. i. in ihrer freien Thätigkeit zu bilden; doch dies nur darum, damit man mehr im Stande sey wahrzunehmen, wozu ein Jeder geboren sey †).

Auch unterschied er Beschäftigungen, Gewerbe und Künste, welche mehr und weniger Talent forderten. So sagte er von der Kunst des Kriegsanführers, daſs sie vieles Glückes (εὐτυχία) bedürfe und mehr durch natürliche Manneskraft (ἀνδρεία κατὰ φύσιν) als durch Weisheit (σοφία) vollendet werde ††).

*) *De Republ.* 3. *p.* 312. *T. VI.*

**) *De Republ.* 3. Vgl. *Tiedemanni Argumenta p.* 188.

***) *De Republ.* 7. *p.* 168.

†) καθορᾷν ἐφ' ὃ ἕκαστος πέφυκεν. *de Rep.* 7. *p.* 172.

††) *Epinom. p.* 241. *T. IX.*

Es gibt ein ungewöhnliches, wenigstens auffallendes Vermögen, fährt er fort, welches die Menge wohl mehr Natur als Weisheit nennen dürfte. Dieses trift man da, wo Jemand etwas leicht faſst, was er lernte, und Vieles und genau sich erinnert, namentlich dessen, was Jedem nüzlich ist und da wo es nöthig ist. Dies Alles würden Einige Natur, Andre Weisheit, noch Andre Schnellfaſslichkeit der Natur (ἀγχίνοιαν φύσεως) nennen. Doch ein Vernünftiger wird dieser Fertigkeiten wegen Niemanden wahrhaft weise nennen, wenn er auch Manchen weise schiene. Das Menschenthier (τὸ ζῶον τὸ τῶν ἀνθρώπων) erscheint als das ἀνοητότατον καὶ ἀφρονέστατον, wo ihm Weisheit fehlt, d. i. die Vermögenheit der Berechnung nach Einheit.

Zu vier Dingen, Namen (ὄνομα), Definition (λόγος), Beispiel (εἴδωλον) und Wissen (ἐπιστήμη) fand er eine schlechte Anlage; allein nicht die Seele des Schreibenden oder Redenden schien ihm daran Schuld zu seyn. Die gewöhnliche Beschaffenheit der Seele, sagt er, ist in dem grossen Haufen schlecht fürs Lernen wie fürs Handeln. Ist Jemand so beschaffen, so wird auch der scharfsichtigste nicht bewerkstelligen, daſs ein Solcher sehen lerne. Auch wird weder die Leichtigkeit des Lernens, noch des Gedächtnisses bewirken können, daſs er eine Sache einsehe, für die er nicht geboren ist, und in andern Dingen wird er nie die Oberhand behalten. Wer also für das Schöne nicht geboren ist, wenn er auch in manchem Andern sich sehr gelehrig und leichtfaſslich zeigt, wird nie zu

der höchstmöglichen Wahrheit der Tugend gelangen *).

An Universalgenie's scheint Platon nicht geglaubt zu haben und wohl nicht mit Unrecht, da es leicht ist, in Einzelnen Wissenschaften, unmöglich aber in Allen gleich groſs zu werden. Er sagt: Jeder kann zwar Ein Gewerbe gut betreiben, doch nicht Viele. Will dies Jemand wagen, so wird er in Keinem ausgezeichnet seyn. Des Menschen Natur scheint in noch kleinere Theile zerstückelt, d. i. seine Talente gehen nur auf ganz besondere und einzelne Dinge; sie kann nicht Vielerlei anfangen, nicht einmal Vielerlei gut nachahmen. Daher wohl einer ein guter Trauerspieler, aber nicht Lustspieler seyn kann **).

Darum war auch Platon gegen die Combination mehrerer Gewerbe in Eine Person, da kein menschliches Talent zwei verschiedene Künste genau betreiben und vervollkommen könne ***).

Die Kraft der Rede war ihm eine Seelenleitung (ψυχαγωγία), daher der, welcher ein Redner werden will, nothwendig wissen müsse, wie viel Arten die Seele hat. Sie ist aber bald so, bald anders beschaffen; daher auch Menschen durch diese und jene Reden leicht überredet werden,

T 2

*) *Epistol.* 7. *T. XI. p.* 134.

**) *De Republ.* 3. *p.* 278.

***) Δύο δὲ ἐπιτηδεύματα ἀκριβῶς διαπονεῖσθαι, σχεδὸν οὐδεμία φύσις ἱκανὴ τῶν ἀνθρωπίνων. *De Leg.* 8. *p.* 434. *T. VIII.*

Andre aber aus einer andern Ursache schwer *). — Wenn du, sagt er, von Natur rednerische Anlage erhalten hast, so wirst du ein berühmter Redner werden, sofern du noch Wissenschaft und Uebung hinzufügst (ἐπιςήμην τε καὶ μελέτην) **).

Berühmt und im Phädros am meisten gefeiert ist Platons Mythos von der Natur der Seele und ihrem vorzeitigen Daseyn. In ihm sind mehrere oder vielerlei Vorstellungsarten verwebt; namentlich stammen mehrere Ausdrücke aus den Mysterien her. Aus Pythagoräismen kann in dem Mythos von der menschlichen Seele so wenig, als die platonische Lehre von der Wiedererinnerung abgeleitet werden ***). Die Seele bewegt sich selbst, sagt Platon, hat also Quelle und Ursache der Bewegung, wie des (unsterblichen) Lebens in sich selbst. Er vergleicht sodann die Seele mit einem geflügelten Wagen oder Gespann und dessen Führer. In uns zügelt ein Führer das Gespan; das eine Roſs (die muthigere Seele) ist lenksam, das Andre nicht, weil es, von schlechterer Abstammung, leicht zum niedern Boden herabdrükt, ohne gehörige Lenkung. Alles, was Seele ist, waltet über alles Unbeseelte und durchzieht den ganzen Himmel, in verschiedenen Gestalten sich zeigend. Die vollkommene Seele ist befiedert, und waltet durch die ganze Welt; eine Andre hat ihre Flügel verloren, ist entfiedert, und

†) *Phaedros p.* 373. *T.* 10.

**) *Phaedros p.* 369.

***) S. Schleiermachers Einleitung zu der Uebersezzung des Phädros, 1. Band der Werke Platons. S. 80.

schwebt umher, bis sie einen Leib findet, wodurch ein Ganzes entsteht, das man ein sterbliches Thier nennt. Das Gefieder der Seele nährt sich und wächst durch das Schöne, Weise und Gute, oder das Göttliche, als wohin die Kraft des Gefieders uns hebt. Der Seele Führer, die Vernunft, hat allein das wahre und reine Wesen der Seele zum seligen Beschauer. Hat sich die Seele davon erquikt, so taucht sie wieder in das Innere des Himmels als ihre Heimath. Durch Schuld schlechter Führer der sträubenden Rosse werden Viele verführt. Diese scheuen nicht das Feld der Wahrheit. Die dem edelsten Theile der Seele angemessene Weide stammt aber her aus den göttlichen Wiesen, und des Gefieders Kraft, durch welches die Seele gehoben wird, nährt sich hievon. Das ist das Gesez der [gerechten] *Adrasteia*, daſs, welche Seele einmal in der Nähe der Gottheit etwas erblikt hat von dem Wahrhaften und dies wiederholt immer unverlezt bleibe. Wenn sie aber, unvermögend es zu erreichen, nichts sieht, sondern von Vergessenheit und Trägheit übermannt, das Gefieder verliert und so zur Erde fällt, dann kann sie in verschiedene Keime eingepflanzt werden. Und führt sie dann auf der Erde ein philosophisches Leben ohne Falsch, und zwar dreimal in verschiedenen Körpern, so kann sie, aber auch nur des Philosophen Seele, nach drei Tausend Jahren befiedert wieder heimkehren, die Uebrigen nicht vor zehn Tausend Jahren. Eine Seele, die nie die Wahrheit erblikt, kann nie diese Gestalt annehmen, denn der Mensch muſs auf das Ganze sehen und dies ist Erinnerung von jenem, was einst unsre Seele

gesehen, Gott nachwandelnd und das übersehend, was wir jezt für das Wirkliche halten. In solchen Erinnerungen lebend, wird er von den Leuten für einen Verwirrten gehalten, doch daſs er ein Begeisterter sey, begreifen sie nicht. Manche der niederen Seelen senken sich bis in die Thiere. Doch jede gebildete Menschliche hat das Seiende geschaut; je länger einst, desto besser, desto weniger kann sie es vergessen.

Welche grosse Gedanken hierdurch von Platon ausgesprochen wurden, bedarf kaum der Andeutung.

Daſs keine Psychologie ohne Naturphilosophie sey, finden wir auch im Platon. Er läſst Sokrates fragen: „Glaubst du die Natur der Seele richtig begreifen zu können ohne des Ganzen Natur?" *) Phädros antwortet: „Wenn man dem Asklepiaden Hippokrates glauben soll, auch nicht einmal die des Körpers ohne ein solches Verfahren. Jedes andre Verfahren, sagt darauf Sokrates, wäre nur eines Blinden Wanderung gleich. Wer also eine rhetorische Kunstlehre geben will, muſs 1) zuerst genau lehren, ob die Seele Eins ist und sich überall ähnlich, oder auch im Verhältniſs zur Gestalt des Körpers vielartig; denn eben das heiſst die Natur eines Dinges zeigen. Er muſs 2) lehren, worauf und was sie ihrer Natur nach wirkt; wovon und was für Wirkungen sie erfährt; und 3) Vergleichung der Arten der Seele mit den Arten der Reden, wel-

*) *Phaedros p. 371. T. 10.* Ψυχῆς ἓν φύσιν ἀξίως λόγου κατανοῆσαι οἴει δυνατὸν εἶναι ἄνευ τῆς τοῦ ὅλου φύσεως;

che auf jene wirken sollen, anstellen. Die jezzigen rhetorischen Schriftsteller verbergen nur listig, wie wohl sie sich auf die Seele verstehen."

Für Platon war die Seele göttlicher und menschlicher Natur *). Jenes ist ihre Selbstbewegung, und da diese unentstanden ist, auch ihre Unsterblichkeit. Unbeseelt ist der von Aussen bewegte Körper. — Die Idee der Seele (d. i. ihr Wesen an sich) zu bestimmen, blieb ihm eine göttliche und unbegränzte Untersuchung; (also nur analog verfuhr er).

Die Seele, sagt er ein andermal, hat einen göttlichen Theil — und — einen thierischen. Nach dem Gesezze der Verwandtschaft bindet ein Staatsoberer jenes mit göttlichen, dieses mit menschlichen Banden. Jenes thut er, wenn er die Seele mit wahren Vorstellungen von dem Schönen und Guten erfüllt; dann wird sie göttlich in einem dämonischen Geschlecht; widrigenfalls verwildert sie **).

Platon stellt nun eine dreifache Zertheilung der Seele auf, nemlich (in dem Mythos vom Gespann der Seele) ***) zwei rofsgestaltete Theile und einen dem Führer Aehnlichen (εἴδη δύο ἱππομόρφω, ἡνιοχικὸν εἶδος τρίτον), und beschreibt das bessere und das schlechtere Rofs. Jenes ist schöngegliedert, schwarzäugig, ehrliebend, mit Beson-

*) *Phaedros* 10. 318. ψυχῆς φύσις θεία τε καὶ ἀνθρωπίνη.

**) *Politic.* 6. *p.* 124.

***) Vgl. *Phaedros p.* 335.

nenheit und Schaam, wahrhafter Meinung Freund, ohne Schläge lenkbar. Das Andre ist schlecht gebaut, kurzhalsig, mit aufgeworfener (nicht gebogener) Nase, rothunterlaufenen Augen, aller Wildheit und Starrsinnigkeit Freund, taub, kaum der Peitsche gehorchend. Die Führer erwärmt die Seele mit Empfindung beim Erblicken einer liebreizenden Gestalt; das eine Roſs hält sich dann zurük, das schlechtere dringt vor. Erblikt nun der Fuhrmann die Gestalt, so trägt seine Erinnerung ihn zum Wesen der Schönheit und wiederum sieht er sie mit der Besonnenheit auf heiligem Boden stehen (μετὰ σωφροσύνης). Von Ehrfurcht durchdrungen beugt er die Rosse zurük; da befeuchtet das Bessere vor Schaam die ganze Seele mit Schweiſs, das Andre schimpft zornig auf Führer und Spanngenossen. Erst nach wiederholtem Hineilen dieses bösen Rosses und seiner gewaltsamen Zurükdrängung legt es seine Wildheit ab, folgt gedemüthigt des Führers Vorsorge und zittert beim Anblik des Schönen von Furcht.

So fand Platon in des Menschen Seele auch zweierlei, etwas Besseres und etwas Schlimmeres. Wenn die von Natur bessere Seite über die schlimmere Macht bekommt, dann heiſst Einer stärker als er selbst. Wenn sie dagegen durch schlechte Erziehung oder Gesellschaft von der Menge des Schlechtern übermannt wird, so heiſst er schwächer als er selbst, d.i. ein Unmässiger*).

*) *De Republ.* 4. *p.* 349. *T. VI.*

Sehr merkwürdig ist der von Platon dargestellte Mythos von Prometheus und Epimetheus *). Als für die Sterblichen die vorherbestimmte Zeit ihrer Schöpfung gekommen war, da bildeten sie die Götter aus Erde und Feuer und zwar innerhalb der Erde. Sie trugen dem Prometheus und Epimetheus sodann auf, Jeden, wie es sich zieme, mit Kräften auszustatten und auszuschmücken. Prometheus bat den Epimetheus, ihm dieses Ausstattungsgeschäft zu überlassen; doch sollte er die Aufsicht über seine Vertheilungsart haben. Indem nun Epimetheus die Kräfte vertheilte, so paſste er an Einige Stärke ohne Geschwindigkeit, den Schwächern dagegen schmükte er mit Schnelligkeit aus; Andre bewafnete er, für die Unbewafneten ersann er keine andre Kraft zu ihrem Besten. Die Kleinern am Körper lieſs er sich theils durch Flügel erheben, theils auf der Erde kriechen; die Grössern schüzte er durch ihre Grösse; und so ausgleichend vertheilte er das Uebrige. So ersann er nun auch [für diese Thiere] Bekleidung durch Haare und Nahrung verschiedener Art. Da aber Epimetheus nicht eben sehr weise war, so entging es ihm, daſs er die Kräfte an die vernunftlosen Geschöpfe verschwendete, und so blieb ihm noch der Menschen Geschlecht ungeschmükt übrig. Indem er ungewiſs war, was er brauchen sollte, kam Prometheus **) hinzu, der Aufseher seiner Ver-

*) *Protagoras p.* 107. f. *T. III.*

**) Sokrates führt im *Philebus p.* 219. einen Prometheus ein, durch welchen θεῶν δόσις zugleich mit dem leuchtenden Feuer zu den Menschen gekommen sey.

theilung, und sah zwar die andern Lebendigen mit Allem reichlich versorgt, doch den Menschen nackend, unbekleidet, wehrlos und ungeschüzt. [Also ward der Mensch ursprünglich allerdings hülflos gedacht!] Nun war aber bereits der verhängnifsvolle Tag angebrochen, an welchem auch der Mensch aus der Erde an das Licht hervorgehen sollte. [Dies also schon vor Aristoteles!] Prometheus nun, ungewifs, welche Hülfe er für den Menschen finden sollte, stahl des Hephästos und der Athene kunstreiche Weisheit nebst dem Feuer, denn ohne dieses Feuer konnte er jene weder besizzen, noch brauchen. Durch dieses Geschenk besafs nun der Mensch die Weisheit für das Leben, d. i. für den Unterhalt, doch hatte er noch nicht die politische; denn diese war beim Zeus, dessen, ohnehin furchtbar bewachte, Burg Prometheus noch nicht ersteigen durfte. Prometheus trug aber nachher, wie man sagt, des Diebstahls Strafe wegen des Epimetheus.

Da nun der Mensch göttlicher Gabe theilhaftig worden war, so glaubte er, dieser Verwandtschaft mit der Gottheit wegen unter allen Lebendigen allein an die Götter und richtete ihnen Altäre auf. Dann ordnete er bald künstlich die Stimme und die Namen, er fand Häuser Kleidung und Nahrung. — Diese so anfangs zubereiteten (οὕτω παρεσκευασμένοι κατ' ἀρχὰς) Menschen wohnten noch zerstreut und da sie überall die [äusserlich] Schwächern (ἀσθενέστεροι) waren, so wurden sie von den Thieren vernichtet. Noch hatten sie die politische Kenntnifs nicht (πολιτικὴν τέχνην), deren Theil die Kriegskunst (auch gegen die

Thiere) ist. Auch die Erbauung von Städten hinderten noch nicht Spaltungen und Trennungen unter den Menschen. Da sandte nun Zeus sorgend für unser Geschlecht, daſs es nicht ganz verdürbe, den Hermes, um den Menschen zuzuführen die Schaam und das Recht. Nicht blos Einzelnen, (wie die Künste, z. B. die Heilkunde) sondern Allen wollte Zeus diese Unterstüzzung der Staaten verleihen.

Auch diese Frage kam bereits zur Sprache, ob der Mensch zugleich Eines sey und Vieles, d. h. (in unsrer Sprache) zugleich Gattungswesen und Individuum; — nicht blos, indem man ein Individuum als ἕνα γεγονότα φύσει und doch zugleich groſs, klein, leicht oder schwer betrachte, was sich von selbst verstehe, da diese in Einem Begrif zu fassen wären, — sondern auch daſs man das τὸ ἓν nicht unter die Erscheinungen rechnete, welche entstünden und vergingen *).

Bei Platon finden wir, daſs die Alten vorzüglich Dichter, wenn auch nicht als Genie's geboren, doch von der Gottheit begeistert werden liessen, so wie späterhin erst philosophische Genie's. Sokrates zeigt dem Rhapsoden Jon, daſs vorzügliche Dichter nicht durch Kunst, sondern durch göttliche Eingebung entstehen. Dort spricht er zu Jon: „Ueber den Homeros gut zu reden wohnt dir nicht als Kunst bei, sondern als eine göttliche Kraft, welche dich bewegt. Es macht die

*) *Philebus p.* 215. f. *T. IV.*

Muse zuerst Begeisterte (ἐνθέους ποιεῖ) und an diesen begeistern sich Andre (wie Rhapsoden am Homeros). Alle ächte Dichter alter Sagen sprechen als Begeisterte und Besessene (κατεχόμενοι) die schönen Gedichte, mithin bewufstlos (ἐκ ἔμφρονες); durch sie spricht der Gott zu uns wie durch die Wahrsager.“ — Von einem ächten Philosophen hatte Platon einen zu erhabenen Begrif, als dafs er das philosophische Genie hätte häufig finden sollen. Nur selten, bemerkt er *), entstehe eine solche φύσις für einen vollkommnen Philosophen, ja sie werde sogar oft verdorben, denn grade die besten Seelen (besten Köpfe) würden bei einer schlechten Erziehung die schlimmsten.

Ausgezeichnet ist Platons Bestimmung von Kraft. Die Kräfte soll man als eine Art der Dinge benennen, durch die auch Wir Alles vermögen, was wir vermögen und Jedes das vermag, was es vermag. So rechnete er das Gesicht und Gehör zu den Kräften. „Ich sehe freilich, sagt er, weder die Gestalt noch Farbe der Kraft, und es ist eine und dieselbe Kraft, welche dasselbe bewirkt, und wieder eine Andre, die ein Andres bewirkt. Vermögen ist das, was den Grund der Möglichkeit des Wirkens und Leidens ausmacht.“ Ihm war wohl das Vermögen mehr eine praktische Vermögenheit, Fertigkeit und Gewandheit, als ein logisches Vermögen oder eine nach einem geheimen Eintheilungsgrunde abgesondert gedachte Kraft**).

*) *De Republ*, 5. *p*, 60. *T. VII*,

**) So heissen die Sinne δυνάμεις τοῦ σώματος *Theaetet p.* 184.

Ueber seine Eintheilung der Seelenkräfte ist eine Stelle darum classisch, weil sie uns ganz offen den Gang darstellt, wie er sich darauf geholfen hat. — Es ist, sagt er *), ein nicht geringer Streit über die Seele, ob sie drei Arten **) in sich habe oder nicht. Diese Untersuchung wird nun, für eine schöne und für schwer erklärt. Er geht davon aus, daſs nothwendig in uns dieselben εἴδη τε καὶ ἤθη seyn müssen, wie im Staate; in diesen sind sie nicht anders woher gekommen. So entstand in den Staaten τὸ θυμοειδὲς (das Hizzige, Muthige, Zornige, denn θυμὸς bezeichnet einen rüstigen Affect) aus der Gemüthsstimmung ihrer einzelnen Bürger, wie z. B. bei den Thraken und Skythen. Nun kommt er auf die von ihm selbst schwierig genannte Frage: Ob diese einzelnen Thätigkeiten Dieselben, desselben Stammes, unter sich sind (ob es also ganz Eine und Dieselbe Thätigkeit sey) oder — ob es verschiedene, namentlich drei sind? Auf diese Frage antwortet er sehr gut: Dasselbe kann nicht

ἡδονῆς δύναμις das Wesen des Vergnügens *Phileb. p. 44. Steph.* Es brauchte also Platon zwar δύναμις als Kraft, aber mehr von der sinnlichen Natur, z. B. des Körpers der Lust, als von dem Geiste, oder der ganzen Seele. Nie sagt er δυνάμεις ψυχῆς, sondern εἴδη, αἰτίαι.

*) *De Republ. 4. p. 358. T. VI.*

**) Εἴτε ἔχει τὰ τρία εἴδη ταῦτα ἐν αὐτῇ εἴτε μή. Τὸ εἶδος ist (wie *Species*) für Art gebraucht, als untergeordnet der Einheit der Gattung, *Parmen. p. 77. T. X.* γένη καὶ εἴδη. *De Republ. l. l. p.* 359. wird dafür αἰτία gebraucht, so wie *p.* 371 und 375. γένη.

zugleich das Entgegengesezte thun oder leiden; so wie es unmöglich ist, zugleich still zu stehen und — bewegt zu werden *). Gesezt, derselbe Mensch stünde, bewegte aber zugleich die Hand oder den Kopf, so müssen wir doch sagen, daſs das Eine an ihm stehe, das Andre bewegt werde. Nicht also kann Dasselbe, indem es Dasselbe bleibt, Entgegengeseztes leiden oder thun.

Die erst allmälich gefundenen drei *Species* waren:

1. (ἐπιθυμία) *cupiditas* — το ἐπιθυμητικὸν (als ἀλόγιςον) — ᾧ περὶ τὰς ἐπιθυμίας ἐπτόηται.

2. λόγος, *ratio* — (ᾧ μανθάνομεν) — τὸ λογιςικὸν τῆς ψυχῆς **), — λογισμὸς — ᾧ λογίζεται.

5. (θυμὸς) *iracundia*, d. i. heftige, rüstige Affecten, Zorn, Muth — τὸ ᾧ θυμέμεθα — θυμοειδὲς, *animosum* (nicht *ira* wie Tiedemann übersezt).

Zum ἐπιθυμητικὸν wird nach Platon gerechnet: Hungern und Dursten, Wollen und Wählen (τὸ ἐθέλειν καὶ τὸ βούλεσθαι). Das, was die Seele begehrt, dazu ist sie hingeneigt (ἐφίεται, entgegenstehend dem ἀπαρνεῖσθαι, versagen); was sie erwahlt, das treibt sie herbei (προςάγεσθαι, entgegenstehend dem ἀπαθεῖσθαι); was sie sich gereicht haben will, dem neigt sie sich zu (ἐπινεύειν, dem ἀπο-

*) In dieser Opposition liegt eine Ahndung des reinen Gegensazzes des Dualismus.

**) *Pag.* 360 und 367. *Pag.* 377. wird es umschrieben ἀρχικὸν γένος.

νεύειν entgegengesezt). [Hier bemerke man den Dualismus innerhalb des Begehrungsvermögens durch *Opposita*.] So rechnen wir auch das Gegentheil, das ἀβȣλεῖν, das μὴ ἐθέλειν und das μὴ ἐπιθυμεῖν zu der Verwerfung, (εἰς τὸ ἀπωθεῖν, Abscheu). Also — sagen wir, es gebe ein εἶδος ἐπιθυμιῶν, und unter diesem am offenbarsten: Hunger und Durst, und hier wiederum (immer dualistisch aus dem Gegensazze) Durst nach warmen oder kalten Getränken, nach vielen oder wenigen; und jenen Durst nach Warmen, blos in dem, welcher Kälte fühlt, und nach Kalten blos in dem, welcher Hizze hat. Wohl könnte man noch sagen, da Alle das Gute begehren, daſs man, wenn man einen Trunk etc. begehre, eigentlich nicht diesen, sondern nur ein Gut [einen Genuſs] begehre. Und wer dies sagt, der sagt Etwas! [Platon erkannte, um es kurz auszudrücken, specifische Differenzen der Gemüthsarten an]. Daher will die Seele des Dürstenden *), nichts anders als Trinken. Wenn also zuweilen die Dürstende etwas zurükhält, so muſs dies in Ihr etwas Anders seyn, als was dürstet, und was sie, wie ein Thier (θηρίον), zum Trinken treibt. Denn unmöglich kann dasselbe in demselben Kreise das Entgegengesezte thun. Finden wir ferner Dürstende, welche, obgleich dürstend, dennoch nicht trinken wollen (ἐθέλειν), so müssen wir annehmen, daſs in ihrer Seele Etwas sey, was zum Trinken anmahnt (τὸ κελεῦον), aber auch Etwas, was abhält (τὸ κωλῦον). Dieses Lezte ist ein Andres und herrscht über das

*) *De Republ. l. l. p.* 366.

Anmahnende. Dieses Abhaltende ist in der Seele [anderwärts hergenommen, nemlich] ἐκ λογισμοῦ; das Antreibende dagegen wohnt ihr bei (διὰ παθημάτων τε καὶ νοσημάτων) vermöge der Affecten und Leidenschaften, und gehört dem unvernünftigen Theile, welcher Freund ist von gewissen Anfüllungen und Lüsten (πληρώσεων τινῶν καὶ ἡδονῶν.)

Als Platon auf das Dritte, den θυμὸς, kommt, wirft er selbst den Zweifel auf, ob es nicht dem ἐπιθυμητικῷ verwandt (ὁμοφυές, d. i gleichen Ursprungs und Stammes) sey? Dennoch schienen sie ihm verschieden, weil die ὀργὴ, der Unmuth (der nach den dabei aufgestellten Beispielen mit Schauder begleitet ist) zuweilen mit den ἐπιθυμίαις im Kampfe ist. „Eben so finden wir oft, daſs, wenn Jemanden diese Begierden unvernünftig anstürmet, er über dieses in Ihm Anstürmende schilt und entrüstet ist, und daſs bei zwei Streitenden der θυμὸς eines Solchen ein Mitstreiter des λόγος wird. Gesellt sich aber der θυμὸς zu den ἐπιθυμίαις und der λόγος wählt, so wirst du weder in Dir [Es berief sich also Platon im weckenden Gespräch auf Selbstbeobachtung!], noch in einem Andern bemerkt haben, daſs der θυμὸς sehr dagegen wirke. Glaubt Jemand unrecht zu handeln, so wird er, je edler er ist, desto weniger zürnen (ὀργίζεσθαι) können, wenn er von dem Etwas leidet, von dem er glaubt, daſs er mit Recht hungre; gegen diesen will sein θυμὸς (*ira*) nicht aufsteigen (οὐκ ἐθέλει ἐγείρεσθαι). Wenn hingegen Jemand zu leiden glaubt, dann kocht der θυμὸς auf, er wird unwillig und streitet mit für das,

was

was Recht scheint. Er wird Hunger, Kälte und alles Aehnliche leiden, und ertragend siegen, und von dem Edlen nicht lassen, bis er es vollendet hat, oder gestorben ist, oder er (gleich dem Hunde von dem Hirten) von der Vernunft (λόγος) zurükgerufen, besänftigt wird.“

„Allein das θυμοειδὲς ist von dem ἐπιθυμήτικον so unterschieden, daſs es noch weit mehr in dem Aufruhr (στάσις) der Seele die Waffen für das λογιςικὸν ergreift. Es entsteht die Frage: ist es wohl von dem Lezten unterschieden? oder ist es eine Form des λογιςικὸν, so daſs nur zwei εἴδη in der Seele wären, das λογιςικὸν und ἐπιθυμήτικον? oder ist auch in der Seele (wie im Staate drei Gewalten sind) das θυμοειδὲς die dritte Species, welche ihrer Natur nach (φύσει) der Beistand des vernünftigen Theils wäre (ἐπίκουρος τῷ λογιςικῷ) wofern sie nicht durch schlechte Erziehung verdarb? Gewiſs! Es ist nicht schwer wahrzunehmen; denn auch an den Kindern [also ward auf diese schon von Platon verwiesen] kann man es sehen, daſs sie, kaum geboren, des Zornes voll (θυμοῦ μεςὰ) sind; die Vernunft dagegen (λογισμὸς) scheinen Einige nie, Andre spät zu empfangen. Auch in den Thieren ist dies dasselbe. Und so ist gewiſs, daſs dieselben Arten (γένη) im Staate wie in eines Jeden Seele seyen, und auch gleich an Zahl.“*)

*) Wenn Jemand die θυμοειδῆ φύσιν erhielt, so schwächt diese Anlage das Gemüth, τὸν θυμὸν, macht dieses Gemüth auch ὀξύῤῥοπον, d. i. leicht zur Heftigkeit hinreissen, von Kleinigkeiten leicht entflammt und wieder erstikt. Wer also statt θυμοειδὴς ein ἀκρόχολος und ὀργίλος (also statt des *animosi*

Doch daran schliefst Platon noch praktische Folgerungen. „Dem λογιςικὸν (der vernünftigen Kraft) kommt es zu, (da sie weise ist und die vorsorgende Aufsicht über die ganze Seele hat) zu herrschen oder zu befehlen. Dagegen dem θυμοειδὲς, zu gehorchen (unterthänig zu seyn) und des vernünftigern Theiles Mitkämpfer zu seyn. Diese beide werden, wohl gebildet, die Aufsicht führen über das (dritte) τὸ ἐπιθυμητικὸν, als welches in der Seele eines Jeden das Meiste, und von Gütern, oder Geld am vollsten ist. Man mufs daher sorgen, dafs es nicht durch Sättigung mit körperlichen Lüsten noch viel mächtiger werde, und nicht blos um das Seine bemüht sey, sondern auch sogar wage, dasjenige sich zu unterwerfen, was es doch nicht beherrschen soll. — Wir nennen daher denjenigen tapfer (ἀνδρεῖος) hierin, wessen θυμοειδὲς unter Lust und Schmerzen, das von der Vernunft (λόγος) Befohlne beobachtet. Es ist Tugend, dafs die Arten der Seele nicht Alles gegen einander treiben, sondern das Eigne wohl vertheilen, sich selbst beherrschen und ausschmücken, und sich Freund werden, und so jene Drei harmonisch stimme, wie drei Scalen der Harmonie. Dagegen ist's Ungerechtigkeit, wo alle drei im Aufruhr unter einander wirken. Recht schaffen (τὸ δικαιοσύνην ἐμποιεῖν) heifst daher, Alles in der Seele ordnen, dafs es einander gebiete und gehorche."

ein *iracundus* und *morosus* wird), der wird lästig. *de Rep. III.* 312. Hier ist offenbar, dafs θυμὸς nicht θυμοειδὲς, und dieses nicht Zorn übersezt werden darf.

So stellte Platon treffliche Bemerkungen über den Streit der sinnlichen Gefühle und der Vernunft, über das Streben nach Veränderung und Beharrlichkeit auf!

Aristoteles.

Aristoteles (geb. in Macedonien 386. v. Chr.), der Sohn des königlichen Leib-Arztes, noch im 17ten Jahre, wo er nach Athen kam, mit der Arzneikunde und Apothekerkunde beschäftigt, wurde sehr natürlich Anatom der Körper wie der Seelen, und dies insbesondere bei der nachherigen günstigen Gelegenheit, da er durch Alexander eine Menge Thiere erhielt, die er zerlegte, und für seine Thiergeschichte zu einer vergleichenden Anatomie benuzte. Früh ward sein Geist zur Naturbeobachtung gewöhnt.

Bei ihm finden sich daher mehrere neue, obgleich naturhistorische und physiologische Charakterunterschiede des Menschen von den Thieren. Er unterschied ihn so von den Affen durch die Bildung einzelner Theile des Körpers, namentlich der Knochen des Schädels; so fand er die Betastung bei den Menschen am zartesten; daher er das klügste Thier sey.*) So bemerkte er, dafs kein Thier, wie der Mensch, auf dem Rücken schlafe; so entdekte er, dafs der Mensch verhältnifsmässig das gröfste Gehirn habe. So ahndete er wenigstens an Thieren eine Verbin-

*) *De anima* 2, 9.

dung der Augen durch Kanäle mit dem Gehirn, obgleich erst Herophilos die Nerven zuerst für Werkzeuge der Empfindung hielt.

Zwanzig Jahre lang, von seinem 17ten Jahre bis zu Platon's Tode, genoſs er Platon's Unterricht, und schon dies spricht sehr für Platon, wenn auch nicht manche billigende Aeusserung des Aristoteles neben mancher kleinlichen Uebergehung platonischer Aeusserungen für ihn spräche. Er brachte aber schon einen empirisch-prosaischen Geist nach Athen, und sammelte ferner, um dann das Gegebene vielseitig zu zergliedern.

Sein Umgang mit Fürsten, mit den beiden Macedoniern, wie mit dem Fürsten Hermias in Klein-Asien, verbunden mit seiner äussern Eleganz, gab ihm Gelegenheit zur grössern und geschmeidigern Versezzung in fremde Denkarten und Sitten. Acht Jahre hindurch, bis in sein 42stes Lebensjahr, bildete er Alexander; zwölf Jahre lehrte er von seinem 50sten Jahre an in Athen in den schattigten Gängen beim Lyceum, und zwar noch nüchterner, prosaischer, kürzer und präciser in der Sprache als der poetische Platon. Er starb 322. vor Chr., in Einem Jahre mit Demosthenes.

Die drei Bücher περὶ ψυχῆς scheinen eine der lezten Schriften zu seyn, welche Aristoteles schrieb; denn nur in der Schrift περὶ ἑρμηνείας werden sie erwähnt. Wahrscheinlich sind sie erst nach der Ethik, sogar nach der Metaphysik geschrieben. Diese erste eigentliche Psychologie ist fast ganz von

dem unsystematischen wiederholenden Vortrage seiner übrigen Schriften frei, und vielleicht auch darum eines seiner reifsten Producte. Wirklich hatte er aber grade dazu das rechte Talent sich erworben. Denn auf der einen Seite stand ihm eine grosse Masse von Erfahrungen, mithin Stof, zu Gebote; auf der Andern hatte er das Talent, das Gegebene zu zergliedern, durch Induction und Abstraction von dem Besondern zu dem Allgemeinen sich zu erheben. — Nun sieht zwar auch seine Seelenlehre (nemlich diese, seine eigne Schrift) einem Aggregate, oder einer Abhandlung über einzelne Zweige der Seelenkunde ähnlicher; doch hat sie schon eine bestimmte Ordnung. Es ist eine Art von Topik für die empirische Psychologie, welche die Gesichtspuncte und Vermögen angibt, unter welche einzelne Wahrnehmungen zu ordnen wären. Ob er aber gleich hier die Seele nach ihrem Wesen und gewissen Vermögen zum erstenmal zum Gegenstande einer eignen Untersuchung und Abhandlung machte, so ist dennoch von ihm nicht zu sagen, daſs er zuerst die Psychologie als besondere Wissenschaft erkannt habe. Zwar nennt er sie τὴν περὶ ψυχῆς ἱστορίαν, die Untersuchung von der Seele, und nennt sie ein durch Akribie ausgezeichnetes Wissen, oder Erkenntniſs; aber eben daher scheint er sie schon und zwar sehr treffend nicht als Wissenschaft im strengern Sinne (wie schon Tennemann bemerkte) betrachtet zu haben. Gesezt aber auch, er hätte sie schon als strengbegränzbare Wissenschaft angesehn, so stellt doch sein Buch darüber noch kein begränztes System, keinen gehörig vertheilten, geschweige im Wesentlichen, vollständigen Entwurf

auf. Zwar war er methodischer Dialektiker genug, um bei jeder Abhandlung propädeutische Fragen vorauszuschicken, und so auch bei diesen; allein einmal sind die Bestandtheile nicht blos dogmatisch, sondern zugleich polemisch kritisch, der Charakter ganz logisch, d. h. in ihm theils Begriffe bestimmt, theils zergliedert, sodann fehlt, was sehr merkwürdig ist, in dieser Psychologie nicht blos das Gefühlsvermögen, sondern auch das Begehrungsvermögen. Die scharfsinnigen Untersuchungen des Platon über die Gefühle sind nicht einmal angeführt, geschweige benuzt. Er begeht hier schon einen Fehler des systematischen Fachwerks (wie Tennemann richtig sagt), da er in der Ethik davon handelt. Dafür war Ihm aber auch, dem analytischen Kopfe, das Erkenntnifs - Vermögen etwas so Erhabenes, dafs er es von den übrigen Vermögen, wie das Ewige von dem Sterblichen trennte, und daher als eine eigne Art von Seele betrachtete, *) ja die höchste Kraft des Erkenntnifsvermögens sogar ganz von allem Einflusse des Körpers isolirte.

Was den Geist dieses Buchs von der Seele betrift, so ist es merkwürdig, dafs er Seele in einem noch sehr weitem Sinne fafst, so dafs er zugleich von dem beseelten Körper oder von körperlichen Vermögen neben dem geistigen spricht, und dafs er dennoch der Seele eine (fast Stahlische) Macht über den Körper einräumt. — Vorzüglich verdient er das Lob, welches die spätern systematischen Psychologen sich wieder entzogen, ob

*) *De Anima* 1, 4.

sie gleich darin dem Aristoteles vorzüglich hätten folgen sollen, daſs sehr wenige rationale Säzze und auch diese nur als Hypothesen von ihm eingewebt wurden. Eben daher findet man nichts von Unsterblichkeit darin, von der er auch sonst Weniges bemerkte. An dieses Verdienst der Abhaltung der rationalen Stoffe schlieſst sich unmittelbar das Verdienst an, daſs er in dieser Erkenntniſs von der Seele den innigsten Zusammenhang mit der Wahrheit von der Natur, obgleich freilich aus dem Grunde ahndete, weil die Seele das Princip (ἀρχή) aller lebendigen Wesen sey.*) Uebrigens macht die Neuheit des Gegenstandes die besondere, dem Aristoteles eigne, Kunstsprache dieser Bücher schwer zum Verständnisse.

Der Plan für die Bücher von der Seele, die überhaupt einer kritischen Behandlung bedürfen, ist Folgender. Das erste Buch handelt historisch-kritisch von der Würde, dem Nuzzen und den Schwierigkeiten einer wissenschaftlichen Kenntniſs von der Seele, dann (Cap. 2.) von den Meinungen der Alten über die Seele; von der Widerlegung einzelner Vorstellungen von ihr (Cap. 3—8.), und von der Einheit und den Functionen der Seele (Cap. 9.).

Das zweite Buch handelt von Seele und Sinnlichkeit. Cap. 1 und 2. Seele — die Form des Körpers. Cap. 3. Vom Vermögen der Seele. C. 4. Vom Vermögen der Ernährung. C. 5. Vom

*) Ob Aristoteles, wie Tennemann S. 177. seiner Geschichte sagt, die Seelenlehre überhaupt als einen Theil der Naturlehre und Naturbeschreibung betrachtet habe, steht als Frage noch zu beantworten.

Empfindungsvermögen. C. 6. Von den Empfindbaren Gegenständen. C. 7. Von dem Sichtbaren und Durchsichtigen. C. 8. Von Ton und Stimme. C. 9. Vom Riechbaren, — Geruche. C. 10. Vom Schmekbaren und Geschmaks - Werkzeuge. C. 11. Vom Fühlbaren und dem Gefühle. C. 12. Von dem Gemüth überhaupt.

Das dritte Buch spricht vom Gemüth und Erkenntnifsvermögen. — C. 1. Ausser diesen fünf Sinnen gibt es keinen andern mehr. C. 2. Innerer Sinn. C. 3. Empfinden und Denken ist nicht einerlei. C. 4. Einbildungskraft. C. 5. Verstand. C. 6. Vernunft. C. 7. Doppelte Wirksamkeit des Verstandes. C. 8. Praktischer Verstand. C. 9. Vergleichung des Verstandes mit der Sinnlichkeit und Phantasie. C. 10 und 11. Ueber das Vermögen der Bewegung. C. 12. Vergleichung der ernährenden, empfindenden und vergleichenden Seele.*)

*) *Caelius Sec. Cur. II. epp. p.* 349. wagte es, dies Werk dem Aristoteles abzusprechen. Man vgl. Gassendi's Urtheil in dessen *Exercitt. paradox.* 5, 10. 6, 9. 7, 10. 8, 7. — Ausser den Commentaren, welche gänzlich und wie der Commentar von *Alexander Aphrodisiens.* bis auf einige Stellen verloren gegangen sind, besizzen wir noch den gelehrten Commentar des Simplicius *(Venet.* 1527. *fol.)* und des Joh. Philoponus. In späterer Zeit commentirten das Werk *Fr. a Vico Mercato (Venet.* 1574. *fol.)*, *Petr. Martinensius (Segunti* 1575. *fol.)*, *Bonaventura Belluti (Venet.* 1643. 4.*)*, *Thomas Aquino (*1649. *fol.)*. Eine Paraphrase lieferte Themistius. Von den Ausgaben S. *Fabricii bibl. graec. Vol. III. p.* 235. *s. ed. Harles.* — Der Verfasser der neuesten Ueberszzung (Aristoteles über die Seele. Aus dem Gr. übers. und mit Anm. begleitet, von Michael Wenzl Voigt,

Manche verlorne Schrift würde auch hieher gehören. So: ein Dialog — Eudemos, der von der Seele handelte, und von dem Simplicius mehrmals angeführt wird. Vgl. *Cic. de div. I. C.* 25. In demselben erklärte er sich unter andern gegen die Vorstellung von der Seele als einer Harmonie, handelt von dem Zustande der Seele nach dem Tode. Ferner die Schrift περὶ ἀνθρώπου φύσεως. Vgl. *Laert.* 5, 25. Die Schrift περὶ ἐπισημιῶν (die vielleicht aber in der Metaphysik 2. und 4. Buche enthalten war). Die θέσεις περὶ ψυχῆς, Vgl. *Diog.* 5, 24. Die Werke περὶ πάθων ὀργῆς. Vgl. *Diog.* 5, 23.; Zwei Bücher περὶ ὄψεως; περὶ φιλίας.*)

Frkft. und Leipz. (Prag) 1794. 8. Neue Aufl. (neuer Titel) Leipz.) hat sich durch diesen ersten fleissigen Versuch wohl verdient gemacht, hätte er nur zuweilen minder sclavisch übersezt, um deutlich zu werden; auch vergleicht er zu unbedingt die Worte der kantischen Philosophie, ohne dem Aristoteles aus ihren Ideen Licht zu verschaffen. — Schüz Betrachtungen über die Psychologie des Aristoteles in der Uebers. des analyt. Versuchs über die Seelenkräfte von Bonnet, Leipz. 1770. S. 307 — 322. — Fülleborn lieferte einen Anfang einer empirischen Psychologie aus Aristot. sämmtlichen Schriften gesammelt und zu einem Ganzen verbunden in seinen Beiträgen zur Gesch. der Phil. 1796. St. 7. N. 8. S. 177 — 188. Dies ist aber ein unvollendetes Stük und nur beschränkt auf Erkenntnifsvermögen und Gedächtnifs.

*) *Diog. Laert.* führt 5, 22. noch ein Buch περὶ ψυχῆς auf, wenn dies nicht die auf uns gekommenen sind. *Albertus Magnus* wollte wissen, dafs Aristoteles ein Buch *de motu animae* an Alexander geschrieben habe, das vieles gegen die Priester gesagt habe, und von diesen auch vernichtet worden sey.

Andre hieher gehörige, noch übrige Schriften, werden theils in den 11. Büchern, welche *Parva Naturalia* (Φύσικα) benannt werden, enthalten; theils in der ersten Natur-Geschichte (und Menschheitsgeschichte), περὶ ζώων ἱστορίας, in welcher die vier ersten Bücher auch von dem Sinne, Gedächtnisse und den Eigenschaften des Menschen und der Thiere handeln; theils in den Schriften περὶ ἀκουστῶν, im φυσιογνωμονικόν, in der Ethik und Politik.

Bei Aristoteles war freilich noch immer Körper und Geist, Thier und Mensch nicht genug geschieden, so wie die Trennung der rationalen und empirischen Behandlung einer schärferen Trennung bedurfte, da er Beobachtungen und Speculation vermischte. Die Erklärungen der Seele blieben bei ihm metaphysisch, und die Erklärungen der Seelenerscheinungen physiologisch. Seine Demonstration ging auf das Intellectuelle; denn Sinne, Empfindung und Gefühle schloſs er davon aus. Lange hielt ihn das Selbstbeobachten zurük.

Als Systematiker und Dialektiker täuschte und beschränkte er auf lange Jahrhunderte hin. Seine dogmatischen Säzze, welche die unerforschlichen Seiten des Ichs betrafen, beschäftigten in der Folge die denkenden Köpfe mehr als seine Beobachtungen über den Menschen.

Mannichfaltig aber sind Aristoteles Verdienste. Bei ihm finden wir die erste abgesonderte Behandlung der Seelenlehre nebst einem allgemeinen Fachwerke oder einer Art psychologischer Topik,

und den ersten, wenigstens relativ, vollständigen Entwurf. Sein systematischer Geist machte die Seele nach deren Wesen und Vermögen zum Gegenstande einer eignen Untersuchung, und in sofern ist er freilich Vater der empirischen Psychologie als System, wie er zugleich Kritiker von den Meinungen der Vorfahren ward.

Von ihm erhielten wir viel scharfsinnige Unterscheidungen und feine Zergliederungen und Entwiklungen des Gegebenen, wodurch er die Psychologie mit neuen Begriffen und mit manchen neuen Wahrnehmungen von der thierischen Welt, wie mit Anwendungen derselben bereicherte. Seine nüchterne Vernunft entfernte aus der Naturlehre der Seele zuerst die theologischen Voraussezzungen, löſste die Personificationen der wirkenden Ursachen in Götter, und sezte zuerst an ihre Stelle den abstracten Begrif von Kraft, δύναμις. Für die Seele selbst suchte er einen Begrif, der aber freilich noch sehr weit seyn muſste, damit er auf Thiere und Pflanzen zugleich passen konnte, wie auf die organischen Verrichtungen. Dennoch hat man seine Erklärung lange verkannt, weil man nur bei der strengen und ersten Wortbedeutung stehen blieb. Die Seele nannte er ἐντελέχειαν, was schon Cicero einseitig *continuam motionem* übersezte; diese Bewegung in der Seele aber läugnete Aristoteles anderwärts ab. Zwar betrachtet er sie als Beschaffenheit des Körpers, jedoch als eine nothwendige, als *actus*, die Thätigkeit eines organischen Körpers, dem leeren Können und Vermögen entgegengesezt, und — so war ihm Seele eine theils ruhende, theils thätiglebendige Kraft eines belebten Naturkörpers,

mithin das in ihm selbst befindliche Princip der Thätigkeit und Ruhe. Hieraus aber folgert er sogar, dafs die Seele kein Körper sey, wohl aber nicht ohne einen Körper seyn könne.*)

Verdienstlich war sein weiterer Begrif des Lebens und die schärfere Unterscheidung mehrerer Seelenvermögen, — in der Pflanze Vegetation, in dem Thiere Empfinden und Begehren, und im Menschen Denkkraft. Daran knüpfte er die Begriffe von Materie und Form. — Ein andres Verdienst erwarb sich Aristoteles durch die Beiträge zur allgemeinen und namentlich zur Special-Psychologie, in seiner Ethik, seiner Rhetorik und Politik. Hier finden wir Aufschlüsse über Alter, Geschlechte, Nationen und allgemeine Charakteristik. Darauf machte Baco aufmerksam. Grösser mufste dies Verdienst erscheinen in Vergleichung mit seinen Zeiten, kleiner, wenn man die Folgen des durch sein Studium für Jahrhunderte aufgeregten Beobachtungsgeistes vergleicht. — Endlich bleibt ihm ein Verdienst in den Bemerkungen zur Physiognomik und Mimik (in denen er Manches vor Gall aufstellte). Aus Mienen schlofs er auf geistige Fertigkeiten.

War Platons Psychologie mehr ein Theil der Metaphysik, so ward die des Aristoteles mehr Physik, jedoch im Geiste der damaligen Physik.

*) *Aristot. de anima* 2, 2.

Nach Stobäos Angabe*) soll Aristoteles die Frage: was ist der Mensch? aufgeworfen und also beantwortet haben: ἀσθενείας ὑπόδειγμα (ein Beispiel der Schwäche), — μεταπτώσεως εἰκὼν, φθόνου καὶ συμφορᾶς πλάστιγξ· τὸ δὲ λοιπὸν φλέγμα καὶ χολή.

Aristoteles unterschied a) die Anlage, die innre Möglichkeit oder den Grund zu Affecten, — Vermögen (δυνάμεις); b) Gemüthszustände und Veränderungen (κινεῖσθαι) — Leidenschaften (πάθη); c) erworbene, bleibende Fertigkeiten (ἕξεις).**) — In Hinsicht der moralischen Anlage urtheilte er, daſs auch das Göttliche seyn könnte, was durch Freiheit erworben sey oder wobei menschlicher Fleiſs mitgewirkt habe. Geistige Thätigkeit gehöre nicht unter die Gerichtsbarkeit des Gluks und das Vortreflichste könne nicht vom Zufalle abhängen.***) Wenn wir von Tugend reden, sagt er, so reden wir von Tugend des Menschen, wie sie durch seine Natur bestimmt wird, nach seinen Anlagen möglich ist. In dessen Geiste aber liegt die Tugend, nicht in seinem Körper; †) doch ist keine Tugend dem Menschen angeboren oder ein Werk der Natur, sondern der Uebung und frühen Gewöhnung. — Auch unterscheidet er die Naturvermögen, z. B. die Sinne, welche vor der Thätigkeit da sind, von den sittlichen Fertigkeiten, welche erst nach der Handlung entstehen.††)

*) *Sermon.* 96. *p.* 533. *Gesner.*

**) *Nicomach.* 2, 5.

***) *Ethic. L. I. c.* 9.

†) *Ethic. L. I. c.* 13.

††) *Ethic. L. II. c.* 1.

Von Natur, sagt er, sey der Mensch ein Sclave, welcher nicht sich, sondern einem Andern angehöre; allein der sey kein Mensch, welcher einem andern angehöre (κτῆμα).*)

Er unterschied, nach Platon, eine vernünftige und vernunftlose Seele, Vernunft und Sinnlichkeit. In dieser fand er a) einen Theil, welcher dem Menschen mit Thieren und Pflanzen gemein ist, die vegetabilische und das Wachsen bewirkende Kraft, Princip der Ernährung und des Wachsthums. Diese Kraft ist allen organisirten Wesen eigen, und erreicht ihre eigenthümliche Vollkommenheit. Im Schlafe wirkt dieser Theil am meisten, in welchem alle selbstthätige Handlungen der Seele aufhören und nur die Traumvorstellungen rege werden, wenn gewisse Sinneseindrücke im Schlafe bis zur Seele gelangen, und in der Einbildungskraft Bilder beleben. Deutliche Vorstellungen, mithin auch die Vernunft, haben auf diesen Theil keinen Einfluſs, und er steht nur der Organisation des Körpers vor, in Wiederherstellung der abgegangenen Theile.

b) Ein andrer Theil der Sinnlichkeit ist ihm derjenige, in welchem sich die sinnlichen Empfindungen und Begierden befinden, welche jedoch nicht ohne alles verständige Bewuſstseyn sind. Dieser Theil ist fähig den Einfluſs der Vernunft anzunehmen und ihm zu gehorchen.

Die vernünftige Seele ist durch sich selbst vernünftig, und ihr Wesen besteht im deutlichen Denken. Dabei vergleicht Aristoteles die ver-

*) *Politic. L. I. c. 4.*

schiedenen Richtungen der Glieder des Körpers und der Theile der Seele. Bei dem Körper sei Alles sichtbarer und deutlicher, da man das Widerstreben des einen Theils in der Seele wider den Andern nicht wahrnehme.*) — In diesen sind als Theile: Denken und Wollen, eine theoretische und praktische Vernunft enthalten.**)

Unter ähnlichen, sagt er, muſs das Gesez der Gleichheit in der Erziehung herrschen; alle Menschen, selbst Regenten, müssen zuerst gehorchen. Nun ist der Körper eher vorhanden als die Seele; daher kommt der sinnliche Theil der Seele eher zum Vorschein als der vernünftige. So zeigt schon ein neugebornes Kind sowohl Begierden als auch Unwillen, dagegen lernt es erst mit zunehmendem Alter denken und schliessen. So muſs aber die Erziehung erst auf den Körper, und dann auf die Seele gerichtet seyn, eher für die sinnliche als für die vernünftige Seele sorgen. — Dabei nimmt er noch Rüksicht auf die verschiedenen geistigen Anlagen in den Geschlechtern.***)

Den Pflanzen legt er Leben bei, doch nennt er sie nicht lebende Wesen (ζῶα), welche Bewuſstseyn oder, nach ihm, Empfindung (αἴσθησις) haben.†) — Von der erzeugenden und ernährenden Kraft der Seele unterscheidet er die Denkende; doch zwischen

*) *Ethic. L. I. c.* 13.

**) *Politic. L. VII. c.* 15.

***) *Politic. L. VII. c.* 14.

†) *De anima L. II. c.* 2.

ihr und der Empfindung findet Aehnlichkeit statt, da diese das Vermögen die Formen der Gegenstände aufzunehmen, jene, das Vermögen die Formen der Vorstellungen der Gegenstände aufzunehmen, ist.

Er unterschied ferner einen thätigen und einen leidenden Verstand (wie Neuere Denkkraft und Denkvermögen). Der leidende Verstand steht mit dem Empfindungsvermögen in Verbindung, der Thätige macht, von dem Körper ganz abgesondert, aus der Vorstellung des Gegenstandes etwas wirklich Gedachtes. In dem leidenden Verstand wird die besondere Einbildungskraft und das Gedächtnifs enthalten, indem sie nicht nur einzelne Wahrnehmungen bewahren, sondern die von der Wahrnehmung der Gegenstände gewonnene Vorstellung enthalten.

Endlich unterscheidet er auch sinnliches und vernünftiges Begehren.*) Zwar trennt er auch die willkührlichen Handlungen der Thiere von denen der Menschen, allein auch Thieren und Kindern schreibt er Willkühr zu. Nur etwas spricht er Beiden ab, und dies ist die Wahl (προαίρεσις), diese höhere Aeusserung der Willkühr, wo man sich selbst zu einer Handlung mit Bewufstseyn bestimmt. Diese Wahl ist aber auch vom Wollen verschieden, in so fern der Wille auf Zwecke, wie in Wünschen auf unmögliche Dinge, die Wahl aber auf die Mittel zum Zwek geht, und auf das was in unsrer Gewalt ist.

Die

*) *De anima L. III. c. 10.*

Die Wahl hingegen macht vernünftiges Begehren (ὄρεξις) aus, nicht sinnliches (ἐπιθυμία), und durch dasselbe entstehen freie und überlegte Handlungen.

Theophrastos.

Unter den Philosophen, welche auf Aristoteles folgten, und die übrigens von diesem abwichen, zeichnet sich Theophrastos aus. Was unter seinen Namen, wahrscheinlich unächt, auf uns gekommen, zeigt, daſs er individuelle Charakterschilderungen aufstellte. Seine Χαρακτῆρες sind Schilderungen der lächerlichen Narrheit seiner Zeit. Von Attischen Menschen zog er sie ab. Die Beobachtungen enthalten Interessantes; am dürftigsten aber stehen die Definitionen voran, da in ihnen meistens zu allgemeine Merkmale angegeben werden, und der specifische Unterschied unberührt bleibt.*)

Epikuros.

Epikuros (geb. 241. v. Chr., gest. 271. v. Chr.) suchte, je weniger er einen so vollkommenen Un-

*) Sehr schäzbar sind die psychologischen Erörterungen von Hottinger, bei dessen Uebersezzung des Theophrasto in Wielands Attischem Museum. I. Bd. und Neuem att. M. I. 1 und 2. Heft.

terricht als ein Platon und Aristoteles genoſs, um so mehr, ein Autodidaktos zu seyn.

Schon war ihm der wichtigste Theil der Philosophie der praktische. Selbst die Physik betrachtete er als Befreierin von abergläubischer Furcht. Seine Philosophie ward ein dreuster und seichter Dogmatismus; daher in seiner Psychologie noch mehrere rationale, ja transcendentale Säzze vorkommen. Dennoch hatte er das Verdienst, die Erfahrung und die Evidenz der Anschauung erhoben zu haben, und nur das Erfahrungsmässige begreiflich zu finden, ob er gleich noch metaphysische Hypothesen wagte. Reiner zeigte sich jedoch in ihm der Empirismus, als in Aristoteles, da bei ihm alles Uebersinnliche grundlos und Vergnügen störend schien. Blinde Nothwendigkeit ist's, was in seinem System herrscht.

Auf willkührlich erdichteten Hypothesen baute er einen groben Materialismus, und in der Materie und der willkührlichen Zerlegung derselben in Atome fand er das Bestimmende. Merkwürdig aber ist's, daſs an seinem Materialismus nicht blos der Kopf (nicht im Geistigen, sondern nur in den Atomen fand er etwas Reales), sondern auch das Herz Antheil nahm, da seine Einbildungskraft ihm die Schrekbilder von einem Zustande nach dem Tode mit den schwärzesten Farben mahlte.

Die Unkörperlichkeit, wie die Einfachheit und Unsterblichkeit der Seele galten ihm für einen Wahn, und er behauptete, gegen Platon, daſs sie vielmehr eine körperliche, obgleich feine,

Substanz sey, bestehend aus den rundesten und feinsten Atomen (aus feinen Theilchen, λεπτομερής). *)

Diese Atome benannte er als die Beweglichsten. (Hier also ein Rükschritt zu Demokritos, ja zu den ältern Volksvorstellungen von der Seele als Rauch.) Dennoch ergibt sich, dafs er den Körper noch von der Seele unterschied, und Beide zwar in der innigsten Verbindung und gegenseitigen Mitleidenschaft, aber doch als zwei verschiedene Subjecte dachte. Sein subtiles Wesen war, auf ungleiche Art und nach den einzelnen Stoffen der Wärme und der Luft, in den gröberen Körper verbreitet (der verständige Theil der Seele, λογικὸν, safs ihm in der Brust, weil da die Affecten sich auffalend äussern — gleichsam die Seele des Seelenwesens). **) Daher entstehen, wachsen und vergehen die Seelen wie der Körper, ja die Seele ist noch auflösbarer, aus je feineren Theilen sie, gleich dem Nebel, zusammengesezt ist. Allein hierbei sah er selbst ein, dafs in den Elementen keine Empfindung sey. ***)

Die Vorstellungen der Sinne, wie die der Phantasie sind entstanden aus Ausflüssen und Abflüssen gewisser Theilchen von den Körpern, welche die Gestalt dieser Körper annehmen als Bil-

X 2

*) *Diog. Laert. X. §. 63.*

**) *Lucret. III.* 138. *sq.*

***) *Lucret. III.* 204—307. *Stobaeus Eclog. Phys. p.* 798.

der, und die Sinnorgane berühren oder (stärker, gröber) afficiren. Nur sind die Bilder der Phantasie feiner, weil sie die Seele berühren, ob sie gleich nur zufällig entstanden und leicht vergänglich sind. — So erscheinen bei ihm die Vorstellungen ganz abhängig von der äussern Natur, und an materielle Ideen reihte er Alles an.

Das Hauptvermögen der Seele war ihm die Empfindungskraft und die willkührliche Bewegung, so wie er nicht auf die vernünftige, sondern auf die sinnliche Natur des Menschen den höchsten Werth sezte. Von der sinnlichen Empfindung fand er alles Denken abhängen, wie Aristoteles; doch sezte er hinzu: Kein Sinn täuscht; alle Sinne sind wahr, denn sie urtheilen nicht, sondern empfinden nur das Gegenwärtige. Das Sinnliche war ihm aber sogar Fundament aller Erkenntnifs (gegen Demokritos), nur das Urtheil wahr und falsch.

Er behauptete eine πρόληψιν, d. i. wörtlich: Vor-be-griffe, konnte aber nach seinem System darunter nicht Vorstellungen *a priori* meinen. Diese Anticipation ist vielmehr ein vorher aus einem durch die Sinne aufgefafsten Eindrucke entstandene allgemeine Vorstellung, welche man von Etwas haben mufs, wenn man davon spricht.

Das Vergnügen (ἡδονή) lag nach seiner Annahme entweder in der Thätigkeit (ἐν κίνησει) oder in der Ruhe (καταστηματική), von welchen dieses grösser sey. Schmerzlosigkeit hingegen sey

das gröfste Vergnügen, und zwar entweder als körperliche, oder als geistige, die jedoch aus dem Körper entspringe *). Stärker an Extension und Dauer, sagt er, ist Lust und Unlust des Geistes als Lust und Schmerz des Körpers, weil die Seele zugleich vom Vergangenen und Zukünftigen afficirt wird. — Uebrigens gab es für ihn keinen Mittelzustand zwischen Lust und Unlust.

Die Bedürfnisse (Begehrungen) theilte er ab: in a) natürliche und nothwendige, — nothwendige, in so fern ihre Befriedigung Vergnügen schaft; b) in natürliche und nicht nothwendige; c) in nicht natürliche und nicht nothwendige. — Die Quelle des Begehrens lag ihm in den angenehmen und unangenehmen Sensationen, was später die Stoiker angriffen.

Das Verdienstliche, welches Epikuros bei der Annahme seines Systems besafs, war, dafs er die Erfahrung zu berüksichtigen suchte, ob er gleich Manches noch in sie hineintrug, dafs er consequenter bei ihr verblieb, dafs er dann den Menschen von dem Einflusse zwingender Naturkräfte durch den Einflufs der Vernunft frei nannte und mithin auch vom Aberglauben loszuketten suchte, und endlich dafs er die teleologischen Naturbetrachtungen vermied. In dieser lezten Hinsicht nahm er daher an, das Auge z. B. müsse nicht grade zum Sehen gemacht seyn, sondern es habe das Werkzeug diese Fertigkeit durch

*) *Cicero de fin. I. 17.*

Zufall (d. i. doch durch freie menschliche Uebung) erlangt.

Stoische Schule.

Die Akademiker und Peripatetiker hatten einen weiterführenden Weg der Beobachtung eingeschlagen, und wurden genauere Beobachter des Menschen von Kindheit an *). Die Epikuräer und Stoiker zogen darauf die Vergleichung der Menschen und Thiere mehr hervor; Jene blieben aber bei dem stehen, was den Menschen mit dem ververnunftlosen Thieren gemein ist, die Stoiker hingegen erhoben sich zu dem, was die Menschen von den Thieren unterscheidet, und was denselben, den Vergötterten, mit der Gottheit gemein ist.

Zenon (auf der Insel Kypros ohngefähr zu gleicher Zeit mit Epikuros geboren, 261 vor Chr. gest.), der Schüler von Xenokrates und Andern, war ein praktischer Geist und Urheber des Schlusses einer ehrwürdigen Philosophie: Folge der Natur!

Auch ihm war die Erfahrung die Grundlage aller Erkenntnifs. Seine Physik, deren Theil die Psychologie war, blieb materialistisch, so sehr

*) Vgl. *Cicero de fin* V. 20.

er auch in der Moral auf das Geistige baute. Dennoch nahm er in die Moral einen Parallelismus der äussern und innern Natur des Menschen auf und fand in der Natur die göttliche Intelligenz als einzig wirkende Kraft.

Die Seele war ihm (gegen Platon und Xenokrates) ein substantielles, materielles Wesen (σῶμα) und zwar aus dem schöpferischen Feuer bestehend *); alle Seelen — Theile der belebenden und vernünftigen Weltseele, und daher auch göttlichen Ursprungs. Indem er von der Weltseele alle andre Thätigkeiten ausgehen liefs, verrieth er deutlich ein Streben nach Einheit. Ein feuriges Luftwesen nannte er die Seele und daher die Luft oder den feurigen Aetherhauch (πνεῦμα) das Vehikel aller Seelenthätigkeit in der Hinführung der Eindrücke zur Denkkraft; sie selbst hiefs sterblich.

Acht Theile machten die Bestandtheile der Seele aus, nemlich die fünf Sinne und die drei σπερματικοὶ λόγοι, d. i. die zeugenden und bildenden Vermögen, oder Zeugungsvermögen, Sprachvermögen und die denkende Grundkraft **). — Das ursprüngliche objective Vorstellen (Φαντασία — Ideenbilder) entsteht, nach seiner Annahme, durch leidentliche Einwirkung von den Objecten auf die

*) *Plutarch de physic. Phil. decr. L. IV. c. 3. Cic. Tusc. Quaest. L. I. c. 9.*

**) *Plutarch l. l. L. IV. c. 4.*

leere Tafel der Seele. Durch die Einwirkung der Objecte erfolgt eine nothwendige Modification der Seele und dies gibt Erkenntnifs. Jeder Begrif (κατάληψις) wird durch die Sinne gewonnen, und welche Begriffe durch richtige Erkenntnifs der Objecte gewonnen werden, diese bilden den gesunden Verstand (ὀρθὸς λόγος).

Sonach unterschied weder Zenon noch die übrigen Stoiker das Empfinden gehörig vom Denken, vielmehr war ihm sowohl das sinnliche Wahrnehmen, das Urtheilen und die Gemüthsbewegungen, als auch das Begehren und Wollen die Wirkung des Einen Denkvermögens. — Der Mensch, schlofs Zenon, ist eigentlich (ethisch) blosses Vernunftwesen, und er soll frei seyn von sinnlichen Neigungen.

Zenon und seine Nachfolger achteten daher vorzüglich auf die moralische Natur und moralische Anlage des Menschen, so inconsequent es auch mit ihren metaphysischen (geerbten) Annahmen zusammenpafste. Das Empirische und Reine bl eb jedoch immer in der Moral gemischt.

Die Begehrungen theilt er in unvernünftige, d. i. Gemüthsbewegungen und Leidenschaften, welche irrige Urtheile sind, die zugleich lebendige Kraft auf den Willen äussern (πάθη), und vernünftige (ὁρμή) oder den Willen (βούλησις), welcher dann von Andern subtil in Vorsaz und Entschlüsse zergliedert ward, und zwar entweder als Streben nach

einem wohlgefälligen Gegenstande (ὄρεξις) oder von Mifsfallen begleitet (ἔκκλισις) *).

Das Ideal des Seelenzustandes, welches Zenon vom Tugendhaften entwarf; enthielt a) Gesundheit der Seele (ὑγίεια τῆς ψυχῆς) — richtiges Verhältnifs der Urtheile der Seele; b) Stärke der Seele (ἰσχὺς) — zureichende Kraft im Realisiren ihrer Entschlüsse; c) Schönheit der Seele (κάλλος) — Symmetrie der Vernunft und ihrer Functionen unter einander und zum Ganzen; überhaupt aber Leidenschaftlosigkeit.

Das Ideal des Weisen und des Thoren welches, er entwarf, zeugt von vielen tiefern Blicken in die moralische Natur des Menschen; nur trug er es zu rasch auf die wirkliche Welt über. Der gute Mensch, sagte er, ist stark, grofs, reich, ein König, ein Gott, frei; — ein Bild einer veredelten Menschheit! Krankheiten der Seele waren ihm die Leidenschaften, sowohl die begehrenden als auch die verabscheuenden, weil sie immer Fehler ausmachen und Ausgeburten einer verdorbenen Vernunft sind, welche der Mensch ablegen kann und soll. Als Seelenschwäche galten sie für Kränklichkeiten (ἀῤῥωστήματα), wie der Hang zum Vergnügen **). Besonders bemühte sich nach Zenon, Chrysippos, welcher die Leiden-

*) *Stobae. eclog. ethic. P. II. p.* 162. *Cic. de finib. bon. III.* 7.

**) *Diogen. Laert. VII.* §. 115.

schaften sehr spizfindig behandelte, die Analogie der Krankheiten der Seele mit denen des Körpers durchzuführen *).

Wenn der Epikuräismus mehr eine Untersuchung der fühlenden und sinnlichen Natur des Menschen einleitete, so ging der alte Stoicismus mehr auf die begehrende und vernünftige Natur, und wenn Epikuros den Menschen mehr erniedrigte, so erhob ihn Zenon wieder.

Unter den Aerzten hatte sich schon früherhin eine dogmatische und empirische Schule getrennt, welche Trennung nun erst in die philosophischen Schulen überging. Gegen den dogmatisch theoretischen Geist der Stoiker erhoben sich Aerzte mit der Stimme der Erfahrung, so wie die Skepsis der alten Pyrrhonier, welche wie Aenesidemos die Sinne für trügerisch annahmen und die Caussalität für einen leeren Begrif hielten.

Wohlthätig erhob sich gegen den bisherigen Dogmatismus bald auch der Scepticismus der Akademiker.

Arkesilaos (geb. um's J. 318 vor Ch.) läugnete ein sicheres Kennzeichen ab, um das, was in den Vorstellungen subjectiv und objectiv sey, zu

*) *Cicero Tusc. quaest. IV.* 10.

unterscheiden. Dies sprach er aber gegen Zenon, welcher die Vorstellungen von den Gegenständen ableitete.

Der Stoiker Ariston von Chios nahm schon an, dafs nicht nur die Metaphysik, sondern auch die (dynamische) Physik ausser dem Erkennen liege *). Er sprach von Seelenheilkunde und unterschied zwischen dem Wahnsinne, welchen der Arzt, und dem, welchen der Philosoph zu heilen habe, indem jener mehr auf den Körper wirken müsse. Seneca sezte späterhin hinzu, dafs selbst bei Wahnsinnigen auf die Seele gewirkt werden könnte.

Kleanthes (um das J. 281 vor Chr.) schloſs auf die Materialität der Seele von der Gleichheit der Anlagen und Neigungen der Kinder und Aeltern, da sich von der Unkörperlichkeit nicht Gleichheit oder Aehnlichkeit prädiciren lasse, sondern einzig von dem Körper. Eindrücke in die Seele waren ihm Copieen und Abbildungen, wie in Wachs; was aber schon Chrysippos verwarf.

Chrysippos (geb. 280. gest. 208. vor Chr.) trat als der originellste unter den Stoikern auf. In seiner Logik waren zugleich psychologische Lehrsäzze aufgenommen worden, da ihm λόγος das Denken und Reden bezeichnete. Auch er nahm die Seele als körperlich an, bestehend aus einem feinen

*) *Stobaeus Serm. 78. Sext. Empir. adv. Mathem. VII. 12.*

Stoffe von Aether, der in den Saamen befindlich sey. Diese Seele durchdringt nach seiner Annahme den ganzen Körper und bestimmt den Ton des Charakters im Menschen *). Zugleich war Chrysippos auch Determinist. Er führte die Lehre vom πνεῦμα zur Erklärung der meisten Functionen des thierischen Körpers ein. Vom Herzen wandere es aus durch die Sinnkanäle. — Von verschiedenen Gegenständen liefs er die Seele verschieden afficiren und Vorstellung (Φαντασία) eine Veränderung der Seele (ἑτεροίωσις ψυχῆς), welche zugleich das Object, was ihr zum Grunde liegt, anzeigt, seyn **). Phantasmen waren ihm Vorstellungen, welche kein reelles Object haben ***). Uebrigens theilte er die Vorstellungen in sinnliche und unsinnliche †), und unterschied Vorstellungen im wachenden und im träumenden ††), im gesunden und im wahnsinnigen Zustande. Bei dem Lezten war ihm der Eindruk auf die Empfindung schwächer, daher sie selbst dunkler erschienen. — Mit vieler Feinheit definirte und classificirte er die Leidenschaften und behielt die Analogie der körperlichen Krankhei-

*) *Diogen. Laert. VII.* 159. *Stobae. ecl. phys. T. I. p.* 376.

**) *Sext. Empir. adv. Math. VII.* 230.

***) *Plutarch. de phys. Philosoph. decr. IV.* 12.

†) *Diogen. Laert. VII.* 51.

††) *Cicero academ. quaest. II,* 16. 17.

ten im Auge *). Der Selbsterhaltungstrieb und die Selbstliebe gilt dabei als Grundtrieb der Thiere und des Menschen, doch unterscheidet die Vernunft, als Bildnerin der Begierden, den Menschen von dem Thiere **).

Karneades, der Akademiker (in Rom 158 v. Chr.) fand in der Vorstellung die Veränderung eines empfindenden Wesens, welche sich selbst und noch etwas von ihm Verschiedenes zum Bewufstseyn bringt. Bestimmter gab er das Objective und Subjective in ihr an, und dadurch zeichnet er sich von seinen Vorgängern aus ***). Ueberhaupt aber sezten doch erst die Akademiker das Subjective der Vorstellung heller ins Licht. — Karneades läugnete, dafs der Mensch über die Dinge an sich Etwas behaupten könne, weil wir keinen Maafsstab zur Bestimmung des objectiven Gehaltes der Vorstellungen haben. Mehreres Scharfsinnige sagte er über das Wesen und den Zusammenhang der Vorstellungen.

Panätios, der Stoiker, ein Freund des jungen Africanus, mit welchem er reiste, hatte das Eigene, dafs er von dem Vermögen der Seele das Zeugungsvermögen ausschlofs und es zu einer Ei-

*) *Diogen. Laert. VII.* 111. *Cicero Tusc. quaest. IV.* 5. 10.

**) *Diogen. Laert. VII,* 85. *sq.*

***) *Sext. Empiric. adv. Math. VII,* 163—165.

genschaft des organischen Körpers machte. Dagegen ordnete er das Sprachvermögen der willkührlichen Bewegung unter.

Poseidonios mifsbrauchte die Idee von der Verwandtschaft menschlicher Seelen mit der Gottheit zur Beschüzzung der Mantik. Dadurch zog er zugleich das Schwärmende wieder begünstigend hervor.

Antiochos (168 J. vor Chr. gest.) fand aufs neue in der Sinnenerkenntnifs die höchste Wahrheit, wenn die Sinnorgane gesund und stark sind und gehörig geübt wurden. — In der Selbstliebe nahm er ein Streben nach Erhaltung eines naturgemässen Zustandes an. — Für Antiochos lag sowohl im Körper als auch in der Seele der Menschen Etwas, was sie von den Thieren unterschiede; — so wie er die Vollkommenheiten des Geistes und des Körpers trennte. Von jenem, nahm er an, sind Einige das Werk der Natur oder Talente; Andre, wie alle Vollkommenheiten des Willens, sind erworben. Doch gab auch die Natur die Anlagen zu diesen Tugenden, uns selbst überliefs sie nur die Vollendung und Ausbildung derselben. — So trat Antiochos als Akademiker fast ganz zu den Stoikern über.

Diese durch den Streit zwischen den Stoikern und Akademikern, so wie durch die Bearbeitung der Moral veranlafsten Untersuchungen über das Vorstellen, über die Triebe und Gemüthsbewegungen waren nur isolirt und zu keinem wissenschaftlichen Ganzen vereint. Dies mangele, so

wie für uns viele Erörterungen der Stoiker über das Begehrungsvermögen verloren sind.

Neue Stoa.

Beim Uebergange zur neuen Stoa war die Richtung, welche die Denker einschlugen, praktischer. Die Annahme der Unsterblichkeit der Seele machte nun einen charakteristischen Zug aus, so wie man sich zum Platonismus neigte.

Epiktetos (um d. J. 94. nach Chr.) erkannte, daſs die Erregung der Begierde und Verabscheuung nicht von den Gegenständen selbst, sondern von unsern Vorstellungen von ihnen abhange. In unsrer Gewalt, sagte er, ist minder der Körper als es unsre Entschliessungen und freien Ueberlegungen sind. Alle Dinge ausser uns sind die mächtigsten Tyrannen, sind nur insofern furchtbar als wir sie furchtbar machen. Die innern Tyrannen aber auszutreiben, liegt uns stets ob. Es kann der Wahnsinn zu Entbehrungen stimmen, allein die Vernunft vermag noch mehr uns zu denselben zu gewöhnen. — Es wies Epiktetos ferner auf die ursprüngliche Güte des Menschen, hier und fand daſs, die Menschen von Natur das Gute suchen und nur aus Irrthum fehlen.

Die Römer konnten unter sich nicht speculative, metaphysische Köpfe erzeugen, da diese sich nur in Frieden und in Schulen bilden. Unter Kriegen und durch Umstände herbeigeführten Staatseinrichtungen war diese Nation nicht zur wissenschaft-

lichen Gewandheit des Geistes gelangt, wie früher die Griechen; daher auch ihre Sprache unbiegsam blieb. Die Philosophie gedieh unter ihnen nicht, ob es gleich nicht an Kopf zum Philosophiren gebrechen konnte. Sie suchten eine eigne Philosophie zu erwerben und begannen daher mit der Philosophie des gesunden Menschenverstandes und einer reifen Urtheilskraft der Geschäftsmänner. Die aufgenommnen Superstitionen waren mit Naturbeobachtungen verbunden; politische Klugheit erwarben sie sich durch lebendigen Umgang und Routine. Das Studium der griechischen Philosophie begann aber erst, als Scipio Africanus und Cälius die gelehrtesten Griechen an sich zogen, und ihr folgte das Studium der Dilettanten. Mehrere griechische Philosophen lebten zu Rom und Jeder gewann seine eignen Anhänger, daher sich mehrere philosophische Parteien erhielten.

Der alten römischen Nation war eine andre Philosophie angemessen als den Neuern und Verfeinerten. Jene eigneten sich den Stoicismus an und die vortreflichsten Römer von Scipio und den Catonen bis auf Antoninus und Seneca wanden Studium auf ihn und auf die Sokratik. Daher blieb den Römern auch anfangs der Epikuräismus gleichgültiger, obgleich Lucretius schon früh für dessen Verbreitung sorgte. Hierbei aber beschränkten sie sich auch vorzüglich auf die Physik des Epikuros, welche den Römern eine leere Speculation scheinen mufste.

Den Stoicismus umfafste M. Aurelius Antoninus der Kaiser (161 nach Ch.). Seine Memoiren waren Selbst-

Selbstbetrachtungen und Selbstgespräche, und eigentlich nur für ihn selbst und sein Privatleben, nicht für das Publicum niedergeschrieben. Dieser für seine sittliche Vollendung unermüdlich thätige Kaiser legte hier einen erhabenen moralischen Sinn und praktischen Geist dar. Er erkannte ein Göttliches im Menschen; sein Vaterland war ihm die Welt. Alle Menschen, sagte er daher, sind Bürger Eines göttlichen Staates. Sein Geist der Humanität zeichnete sich aus und empfahl selbst die Feindesliebe. Dennoch verhielt er sich in mancher Hinsicht seiner Zeit gemäfs, wie im Glauben an Träume und Magie. In den Menschen nahm er drei besondere Theile an und bezeichnete sie als τὰ σαρκία, τὸ σωματικὸν und τὸ ἡγεμονικόν.

C. Annäus Seneca, der Stoiker, warf einen kurzen Blik auf die Gegenstände der bisherigen psychologischen Untersuchungen und fand, dafs sie den Ursprung, den Siz, die Ausdauer und die Eintheitheilung der Seele betrafen. Gelehrsamkeit und Umgang mit der grossen Welt hatten ihn weiter geführt, doch war ihm auch trüber Ernst eigen, bei einer Erhabenheit über den Wechsel des Schiksals. In seinen Schriften legte er einen Schaz von psychologischen Beobachtungen nieder, welche hoch zu achten sind. Namentlich behandelte er einzelne Affecten, wie er eine vollständige Specialhandlung vom Zorne schrieb *).

*) Prof. J. G. C. Klotzsch lieferte in s. L. Annäus Seneca, Wittenberg 1799. 8. ein Beispiel von zu weit gehenden Com-

Die Zahl ausgezeichneter psychologischer Köpfe ist unter den Römern nicht gering; denn sie waren praktische Menschenkenner und ihre Beobachtungen oft scharfsinnig.

M. T. Cicero hatte besonders um die Anwendung der Philosophie auf das Leben, und auf hetrurischen Aberglauben, wie um die liberalere und unpedantische Darstellung der ernsten griechischen Philosophie Verdienst. Daher trug er das Licht der Philosophie besonders in praktisch schwierige Verhältnisse, z. B. in die Collision der Pflichten, in den Widerstreit des Nüzlichen und Sittlichen. Und so verbreitete er Philosophie, die er vorzüglich, um ein grosser Staatsredner zu werden studirte, mehr, als er selbst entschied. Dabei verlohr er ein Schwanken nie, wie es darin offenbar wird, dafs sein Unkörperliches der Seele doch noch eine feine Materie ausmacht. Seine physiognomischen Malereien sind psychologisch schäzbar.

Historiker und Dichter zeichneten sich aus: unter jenen Livius, Sallustius, Ammianus Marcellinus, Cäsar, dessen Lebensphilosophie reichhaltig ist, Suetonius und Tacitus, ein tiefer psychologischer Kopf.

binationen von Factis und Grundsäzzen oder Lehren eines Mannes; demohngeachtet kann es als sinnreiche Charakteristik des Seneca gelten, in welche dessen Selbstbeobachtungen verwebt sind.

In Quinctilianus dachte ein gesunder Verstand mit Scharfsinn, und seine psychologischen Urtheile sind treffend und voll psychologischer Wahrheit. Seine Mnemonik ist hierzu Beweis, wie schon die Behauptung, daſs die Menschen von Natur gleiche Anlagen haben.

Horatius läſst in sich ächte Weisheit des Lebens mit tieferem Scharfblicke in die Quellen herrschender Thorheiten auffinden. Er, der feine Weltmann und Gesellschafter, voll Sinn für das Schikliche, war, bei seiner Geschmeidigkeit mit Liberalität, zugleich Philosoph. Mit hellem Auge schaute er in das Gewirre der Welt. Vorzüglich gehören hieher seine Sermonen, erfüllt von seiner Individualität und voll von Reflexionen und Sittengemälden, in denen er die damals herrschenden Leidenschaften darstellt. *Serm. II.* 2. nennt er die Seele *divinae particulam aurae*, was späterhin die Kirchenväter den Manichäern und Marcion übel deuteten, da die Seele nur εἰκὼν τοῦ θεοῦ sey.

Persius hatte seine Bildung mehr von der Schule als von der Welt erhalten, und er betrachtete ruhiger seinen Gegenstand. Weniger war dagegen Juvenalis Philosoph, dessen Darstellungen oft von Haſs und strenger Bitterkeit zeugen. Doch liefern Beide treffende Beobachtungen.

Erst zwischen dem zweiten und fünften Jahrhunderte entstand der Liebesroman, mehr durch die Sprache als durch den Geist ausgezeichnet. Durch ihn kamen neue Beobachtungen ans Licht. Warum sich aber überhaupt der psychologische Liebesro-

man, dessen Schäzze das gewöhnliche Leben sind, nicht bildete, hat Manso *) aus der häuslichen Lage der Griechinnen und dem geringen Grade ihrer sittlichen Bildung richtig abgeleitet. Auch kannten die Griechen noch nicht genug die Natur.

*) S. dessen Abhandlung über den Roman: in, s. vermischten Schriften. Th. 2.

Geschichte der Psychologie.

Zweite Abtheilung.

Vierte Periode.

Von der Orientalisirung des Pythagoras und Platon bis auf Baco (gest. 1626.)

oder:

von einem neuen metaphysischen Rationalismus bis zu dem physischen Empirismus.

Eklekticismus — dogmatisch metaphysische Seelenlehre.

Schon durch die Römer war für diese Periode ein Synkretismus verschiedener griechischer Systeme vorbereitet, und die Philosophie wurde Object historischer Gelehrsamkeit. Hierbei aber bewährte sich kein freies Wirken des Geistes, sondern ein dauernder Stillstand trat ein.

In Alexandrien, diesem Zufluchtsort aller damaligen Nationen, verband sich ägyptischer Aberglaube und jüdische Religionsphilosophie mit griechischer Philosophie und zoroastrischer Theurgie. Wir bemerken dort verunglükte Vereinigungsversuche gewisser Schulen, bei welchen sich aber im Rükgange zum ägyptischen Pythagorismus und Platonismus nur

Schwäche zeigte; denn der daraus entstandene Neuplatonismus war die Benuzzung platonischer mifsverstandner und mit andern Systemen verworrener Vorstellungen. Schon der Platonismus liefs die Menschen den Göttern nahe verwandt seyn; dies aber gab der damaligen versunkenen Menschheit eine gewaltige Regierung überirdischer Wesen, für welche der Körper nur eine Hülle war. Und so konnte man von physiologischen Erklärungen freier, an transcendentalen reicher werden. Asketik fand man bei Einsiedlern, allein ohne Menschenkenntnifs; daher diese, wie andre Alexandriner, sich in schwärmender Vernünftelei der Phantasie zeigten.

Alexandriner.

Philon.

Philon, ein nach den Griechen sich bildender, religiöser Philosoph, verband in sich ein Gemisch Entlehnungen. Vorurtheile, welche selbst seine Menschenkenntnifs nicht vertilgen konnte, begleiteten ihn zum Studium der griechischen, namentlich der pythagoräischen und platonischen Philosophie, und liefsen ihn oft von Vielen nur Weniges annehmen. In Ekstasen, in denen er sich als Werkzeug der Gottheit ansah, schrieb er seine Schriften, welche daher überhaupt viel Dunkelheit haben.

Auf platonische Grundsäzze pfropfte er aristotelische. Mannichfach entlehnend stellte er mehrere Eintheilungen der Seele auf. Er spricht von der stoischen Abtheilung der Seelenkräfte, und gebrauch

zugleich aristotelische Begriffe (von δύναμις, ἐνέργεια und ἐντελέχεια). — In der Welt nahm er überhaupt eine **Seele** an und ein Unbelebtes, so wie er den Menschen aus zwei Haupttheilen, Körper und Seele, bestehen liefs. So kennt er auch zwei Geschlechter der Menschen, ein himmlisches (οὐρανιὸς κατ' εἰκονα θεοῦ τετυπῶς) und ein irdisches (γήϊκος), ein Plasma aus Samenmaterie. *) Seine Eintheilung der Seele hat einmal **zwei** Theile, durch welche der Mensch überhaupt ein vernünftig sterbliches Thier sey, — den sterblichen Theil, oder das Unvernünftige (τὸ ἄλογον), zu welchem das Begehrende (τὸ ἐπιθυμητικὸν) und das Leidenschaftliche (τὸ θυμικὸν) gehört, — und den unsterblichen Theil, das Vernünftige (τὸ λογικόν). Zu diesem zählt er das Empfinden der fünf Sinne (αἴσθησις, ψυχὴ αἰσθήτικη), das Sprechende, oder das Werkzeug der Stimme (λόγος, Φωνητήριον ὄργανον), und den Verstand oder die Vernunft (λόγος, τὸ λογικὸν — νοῦς, ψυχὴ τῶν ψυχῶν).

Eine andre Eintheilung von ihm nimmt **drei** Theile an. Diese sind νοῦς, θυμὸς und ἐπιθυμία. **)

*) *Leg. Allegor.* 1, 46. Die Ahndung von der doppelten Natur des Menschen zeigt sich auch in der Schrift: *de eo quod det. potiori insit. p.* 170. *B. Frfc.* Jeder von uns, sagt er dort, ist zweierlei, Lebendes (ζῶον) und Mensch; Jedem von diesen wird eine verwandte Kraft (συγγενὴς δύναμις) in die Seele gegeben, jenem die Lebenskraft (ἡ ζωτικὴ), diesen die Vernunft (ἡ λογικὴ). Jene besizzen auch die Thiere (τὰ ἄλογα, in denen das Blut die οὐσία ist), diese ist das πνεῦμα, von dem Gott das Urbild ist.

**) *De lingu. confus. p.* 323.

Nach einer dritten Eintheilung nennt er acht Theile, den Stoikern folgend, nemlich νοῦς, λόγος, fünf αἰσθήσεις und τὸ γόνιμον, d. i. das schöpferische Vermögen.*) Und so zeigte er also Vielseitigkeit in Zergliederung, nicht blosse Zergliederung des Menschen.

Die Entwiklung des Menschen stellte Philon theils psychologisch, theils mythisch dar, und fand ein Gleichgewicht in der ursprünglichen Einrichtung der Seele, durch welche die einzelnen Theile harmonisch zusammengehalten werden. Ihm war der Mensch das einzige Wesen gemischter Natur,**) in welchem die Gottheit Gutes und Böses vereint.***) Die Geschöpfe, sagt er, sind entweder keiner Tugend und keines Lasters fähig, wie die Pflanzen und Thiere; oder sie können nur tugendhaft seyn, wie die unkörperlichen Seelen und Gestirne; oder sie sind zugleich der Tugend und des Lasters fähig, und dies ist allein der Mensch. Nicht in den Sinnen aber wies er den Siz des Bösen nach, da diese indifferent seyen, und nur böse oder gut werden können, sondern in den unvernünftigen Theil des Menschen, in den Begierden und Leidenschaften, namentlich im Geschlechtstriebe, von welchem er die Abartung der Menschengenerationen ableitet. Dieser Theil, sagt er, ist, wie der Körper, böse und der Gottheit verhafst, der Körper selbst aber das schmuzige Gefängnifs, ja das Grab der Seele, dessen Wächter die

*) *De Opif. p. 27. de Alleg. I. p. 42.*

**) *De Opif. p. 16.*

***) *De Allegor. III. p. 74.*

Lüste und Begierden sind.*) Vor der Verbindung mit dem Körper und ursprünglich besizt der νοῦς noch reine Natur.**) Zum Gegengewicht dienen drei besondere Tugenden, welche aus der Güte des Charakters stammen, nemlich den Begierden die Mässigung, den Leidenschaften die Tapferkeit, dem Verstande die Klugheit und Allen die Gerechtigkeit, welcher der reinste Zustand heifst.***)

Als verschiedene Zustände der Seele nahm Philon einen verweltlichten Zustand, den Zustand der ersten Menschen, und den Zustand der folgenden Generationen an. Dabei mischte er rationale und mythische Psychologie. Hierüber aber sezt er Folgendes fest: Der unsterbliche Theil der Seele war vor dem sterblichen Theile vorhanden, und ihn (νοῦν) bildete die Gottheit sich selbst oder ihrem Logos völlig ähnlich, oder sie machte ihn zum Ebenbilde (εἰκων, ἀπεικόνισμα, τύπος) des Logos. Dadurch ist der Mensch mit der Gottheit verwandt, wie sein Körper mit der ganzen Natur. Kein Mensch wurde ganz unfähig zum Guten erschaffen, sondern vielmehr mit einer von den Gesezzen der Nothwendigkeit freien Seele, welche nach Willkühr gut und böse handeln kann. — Dennoch nennt Philon auch eine Menge Uebel, welche den Menschen aus Nothwendigkeit (ἐξ ἀνάγκης) angeboren sind, und welche er mildern, obgleich nicht austilgen kann. Dies sind

*) *De Allegor.* 3, 71. 73. 82. *de migr.* p. 389. *de ebriet.* p. 255.

**) *De Alleg. III.* p. 80. *Quid rer. div.* p. 516.

***) *De Allegor.* p. 52—54. *de Opif.* p. 31.

die Lüste und Begierden.*) Durch die Geburt schien ihm selbst das Sündigen in die Natur verwebt.**)

Der erste Mensch war, wie es scheint, allen seinen Nachkommen an Schönheit, Feinheit und Reinheit des Körpers überlegen; wie seine Seele das schönste Ebenbild des göttlichen Logos und von Leidenschaften nicht geschwächt war.***) In den folgenden Generationen scheint der Mensch theils an der Seele, theils am Körper ausgeartet zu seyn, wie der Magnet seine Anziehungskraft in den fernsten Gliedern verliert. Dennoch blieb uns noch einige Aehnlichkeit mit dem Stammvater, nemlich die Aehnlichkeit der Seele mit der Gottheit.

In Hinsicht der angebornen Uebel gibt es Ausnahmen, nemlich vollkommen göttliche Männer, welche gleich nach der Geburt von der Gottheit unterstüzt werden und durch Natur oder unmittelbar von Gott die Weisheit erhalten. Ein Beispiel hiervon ist Isaak, Moseh.†) — (Hierbei ist die Ansicht merkwürdig, nach welcher das Unnatürliche mit der Geburt eintritt, das höhere Genie vor der Geburt durch die Gottheit verliehen wird).

Die Menschenalter stellte Philon unter genauere Unterschiede, und zeigt dabei tiefe Blicke. Das erste Menschenalter in den ersten sieben

*) *De nom. mut.* p. 1051.

**) *De vita Mosis* p. 675.

***) *De Opif.* p. 31 und 34.

†) *De Alleg. III.* p. 76. *De congr.* p. 429. *De sacrif. Abelis* p. 149. *De agric.* p. 202.

Jahren nach der Geburt begreift eine noch unverdorbene Natur, da die Seele noch ungebildet, und ihr noch nicht der Charakter des Guten oder des Bösen eingeprägt ist. Im zweiten Menschenalter, oder im Knabenalter, beginnt das Böse aus der Seele, ohne Anleitung oder durch Anleitung Andrer, der ersten Lehrer und Erzieher, d. i. durch Aeltern, Wärterinnen und herrschende Sitten.*) Damit nun in der Fruchtbarkeit an Lastern die Seele nicht vernichtet werde, sendet die Gottheit den Menschen ihren Geist, der bei ihnen bleibt, wenn sie sich vom Körper loszureissen streben.**) — Das dritte Menschenalter verlangt Vorübung durch Erlernung (μάϑησις) der Vorbereitung zur Philosophie, oder durch Schärfung des Verstandes,***) obgleich niemand so seelenlos (ἄψυχος) ist, daſs er nie den Gedanken des Besten willkührlich oder unwillkührlich fassen sollte, wenn er auch nicht vermag ihn festzuhalten.†) Es erfordert dies Alter aber auch Vorübung durch angestrengte Uebung (ἄσκησις), oder einen anhaltenden Kampf zwischen Sinnlichkeit und Vernunft, bis die Gottheit dem Guten das Uebergewicht gibt. — In der Periode des hohen Alters belohnt ein stilles Hingeben an die Betrachtung die Tugendhaften, deren Leben in frühern Jahren rein und thätig war.††) — Den Greisen empfahl übrigens

*) *Quis rer. div. haer. p.* 523. vgl. *de congressu. p.* 436.

**) *De Gigant. p.* 291.

***) *Quis rer. div. h. p.* 522.

†) *De somniis p.* 588. 590.

††) *De praemiis p.* 917. *de profugis p.* 454.

Philon eine strenge theoretische Moral, wie er das ächte Alter als εὐβουλία καὶ ςαθερότης ψυχῆς angab.*)

Die Wanderung in andere Körper scheint er nicht nur als Rükschritt, sondern auch als die Folge einer falschen Anhänglichkeit an den bösen Körper angesehen zu haben.**) Tod war ihm zweierlei, einmal Trennung der Seele vom Körper (τὸ κατὰ τὸ τεθνᾶναι), und dann das Ersterben in Leidenschaften, eine Art ewiger Tod.***)

Die Seele nahm Philon als Substanz an; allein er schwankt bei Bestimmung des Grundstoffes. Bald läſst er sie an der ätherischen, d. i. feurigen Natur Theil nehmen, und versteht unter πνεῦμα θεῖον den ätherischen Theil der menschlichen Seele; †) bald läſst er sie nach Aristoteles mit den Gestirnen geschaffen werden, und verneint ihre Bildung aus Aetherstof. ††) Dennoch erkennt er in ihr immer etwas Feines und Göttliches.

Die Materie des sterblichen Theils der Seele (als Lebenskraft) bestand ihm, dem alten Test. gemäſs, aus Blut. Die Materie des Verstandes aber war ihm göttlicher Geist (πνεῦμα θεῖον), oder ein unzertrennlicher Theil der seligen Natur der Gottheit. †††)

*) *Quis rer. div. h. p.* 522. *B.*

**) *De ling. confus. p.* 331.

***) *De praem. p.* 921. *de eo quod det. etc. p.* 180.

†) *De allegor. p.* 90 und *p.* 47. *de opif. p.* 30.

††) *De eo quod deterius. p.* 170—172. *de somniis I. p.* 570—578.

†††) Vgl. *De opif. p.* 33.

Aus der Idealwelt ging ihm die Sinnenwelt hervor. Vor Allem, nahm er an, war der λόγος, von welchem die Gottheit und Menschheit einen doppelten hat, nemlich einen, welcher bei den Urideen, aus denen die Idealwelt entspringt, und einen zweiten, der bei den Nachbildern jener Ideen, bei den sichtbaren Dingen weilt. Der λόγος im Menschen ist entweder ἐνδιάθετος, d. i. das vom Verstande eingeprägte Denken, welcher seinen Siz in der vernünftigen Seele (τὸ ἡγεμονικὸν) hat; oder er ist προφορικὸς, das sich Aeussernde, durch Worte Ausgedrükte, dessen Siz die Sprachwerkzeuge sind und der in Jenem seine Quelle erkennt.*) Wie ein Baumeister, überlegte die Gottheit mehrere Modelle oder Vorbilder der Welt, aus denen sie nach Construirung der Idealwelt (κόσμος νοητὸς) die Sinnliche vollendete, jene zum Vorbild gebrauchend. So ist die Idealwelt oder der Logos das Muster der Sinnenwelt und das erste Product der göttlichen Thätigkeit.**)

So wurde nun die Ewigkeit der Materie aufgegeben, und man liefs sie aus der Gottheit entspringen, indem eine Emanation aus dem unendlichen göttlichen Licht (wie vor Zoroaster) angenommen wurde. Dennoch war die Emanation aus Licht noch etwas Materielles. Der Nuzzen, welcher aber

*) *De vita Mosis III. p.* 672. Vgl. *de immutat. dei. p.* 289.

**) *De Opific. p.* 3 — *de ling. confus. p.* 345. Die Bildung jener Ideen nennt er γένεσις, das Bilden ποιεῖν und ἀπεργάζεσθαι. Die Gottheit drükte die Ideen wie Siegel in die Materie unbeschadet ihrer ewigen Natur. *De Monarch. I. p.* 817. B.

aus dieser Lehre hervorging, war, daſs sie abstrahiren lehrte und das Unterordnen übte.

Der göttliche λόγος, welcher Werkzeug bei der Weltschöpfung und Weltregierung ist, bleibt der Lehrer der Menschen;*) wie in der Gottheit die Urquelle aller Weisheit liegt.**)

Philon nahm eine eigne Anschauung im mystischen Sinne an, welche eine durch Enthaltsamkeit und Tugendübung erwerbbare Fertigkeit ausmache. Ihr Besizzer hieſs ein Asket. Die Anschauung der Gottheit lag ihm in einem Zustande der Ekstase und der damit verbundenen Belehrung der Gottheit. — Von vollendeten Menschen oder Geweihten sagt er, daſs sie sowohl schlafend als wachend die Zukunft voraus ahnden.***)

Ueber den Sinn spricht er also: In dem Menschen, τῷ βραχεῖ κόσμῳ, der kleinen Welt, pflanzte der Schöpfer die αἰσθήσεις (d. i. die einzelnen Empfindungen). Eine Jede sezte er wie eine zarte Pflanze in den Körper, das Gehör in das Ohr, das Gesicht in das Auge, den Geruch in die Nase und die übrigen Empfindungen in ihre eigne und angeborene

*) *De profugis p.* 461. *de somniis II. p.* 1142. Die Belehrung der Menschen wird auch dem Geiste der Gottheit (θεοῦ πνεῦμα) zugeschrieben. *De Gigant. p.* 286.

**) Πηγὴ σοφίας *de sacrific. Abel. p.* 141. 148. Die Weisheit erhält bei der Gottheit und bei den Menschen verschiedene Beziehungen nach den Gegenständen, auf die sie gerichtet wird, wie δύναμις ἠθική, πολιτική, *etc. De ebr. p.* 253.

***) *De migr. p.* 417.

Sizze.*) Das Sehen geschieht theils durch die Augen des Körpers, theils durch das Auge der Seele, die Vernunft — die Anschauung.**) Durch die Augen wird das Nahe und Sichtbare aufgefaſst, die Vernunft aber sieht auch das Unsichtbare und Zukünftige. Diese Sehkraft der Vernunft, welche scharfsinniger als die des Körpers ist, wird von Manchem durch Sinnlichkeit und Unwissenheit abgestumpft.***) Die Vorstellungen, welche die Seele durch das Sehen erhält, sind φαντασίαι. Da aber der Körper das (innere) Sehen verhindert, so muſs sich die Seele von ihm losreissen und sich den Gegenständen selbst (und auch der intellectuellen Substanz, ja der Gottheit selbst) nähern. — Andre in den Gliedern des Körpers wohnende δυνάμεις lieſs der Schöpfer edle Sprölslinge seyn, die Besseren und Vollkommneren, tiefer in dem herrschenden Theile des Menschen. Diese sind νόησις, κατάληψις, εὐστοχία (Trefkraft), μέλετη, μνήμη, ἕξις, διάθεσις (Stimmung, Neigung), βεβαιότης ἐπιστήμων (Festigkeit des Wissens), τῶν ἀρετῆς ἁπάσης θεωρημάτων ἄληστος ἀνάληψις (das unauslöschliche Auffassen der Grundsäzze jeder Tugend). — Ausser der αἴσθησις besizt die Seele jedes Thiers noch φαντασία und ὁρμή, welche die Pflanze entbehrt. Die αἴσθησις als εἴσθεσις führt die Erscheinungen dem νοῦς zu, und alles, was die Sinne auffassen, wird in dieses allumfassende Magazin (ταμεῖον) niedergelegt. Die φαντασία macht das Bil-

*) *De plantat. Noe. p.* 218. *C.*

**) *De Abr. p.* 358. Die Sinne heissen Trabanten der Vernunft. *de somniis p.* 569. *quod det. etc. p.* 170. *E.*

***) *Leg. ad Caj. init.*

den in der Seele (das Einprägen, τύπωσις); denn was jeder Sinn hineingeführt hat, dem giebt sie, gleich einem Siegelringe, ein eignes Gepräge. Der νοῦς bewahrt das Eingeprägte, bis es die aufreibende, abglättende Vergessenheit verdunkelt. Die ὁρμὴ macht das πάθος aus, welche man als die erste Bewegung der Seele bestimmt, d. i. als das, was das Gepräge eindrükt *). Die Seele nimmt aber als Naturanlage die Φαντασία und ὁρμὴ an, von denen diese auch den Unvernünftigen eigen ist, so wie auch die Nichtlebendigen, die Steine, Fertigkeit (ἕξις) besizzen, und die Pflanzen Φύσιν erhalten haben, oder eine schon bewegte Fertigkeit, d. i. eine erregte Naturanlage **).

Es zeugt von Philons Natursinn, wenn er behauptet, dafs die Menschen das wirklich Wunderbare nicht achten, weil es gewöhnlich sey, und dafs sie bei dem Ungewöhnlichen um der Neuheit willen staunen, wenn es auch unbedeutend sey ***). Dabei zählt er die Wunder in dem Menschen auf.

Den Verstand der Menschen, namentlich der Weiber, fand er gewöhnlich schwach, da sie nichts Vernünftiges, ausser dem, was in die Sinne fällt, zu fassen vermögen. (Doch nahm er die Julia Livia aus, welche über ihrem Geschlecht stand †).

*) *Pag.* 299. 300.

**) *Pag.* 1091 u. f.

***) *De vita Mosis p.* 635. Vgl. *de leg. p.* 992. 1026.

†) *Legat. ad Cajum c.* 82. *De Temulentia p.* 277. Er sagt er:

Die Aufrichtigkeit der Seele, welche bekennt, dafs sie sich nicht auf Scheingüter richten möge und die sie doch einzeln ehrt, findet Philon bewunderungswürdig *). Auch läfst er den selbst verschlossenen Kaiser Caligula sagen: Es ist ein Merkmal eines freien und edlen Gemüths, nichts von dem, was man denkt, zurükzuhalten oder zu verbergen **).

Dafs Philon den Menschen im praktischen Leben beobachtet hatte, bezeugen mehrere treffende Bemerkungen. Er sagt: reizbare und grosse Naturen verstehen sich auf wahrscheinlichen Vorwand und sind erfinderisch ***). — Das Volk oder der Pöbel ist unstät oder unbeständig, in Anschlägen, Worten und Thaten †). — Alle Menschen schüzzen ihre eignen Gewohnheiten, wie vor Allen die Juden, welche von früher Jugend an die Gesezze als göttliche Aussprüche betrachten ††). — Im Unglücke ist der Mensch reich an Worten, daher wir

dem Weibe sei eigen τὸ ἔθεσι πείθεσθαι, τὸ ἔθος aber der Theil schwächerer und weibischer Seele. Der Natur zu folgen, komme den Männern und einem starken Verstande zu; Allen aber hängen noch weibliche Gewohnheiten an.

*) *De temul. p. m.* 247. 248.

**) *Legat. ad Cajum. c.* 84.

***) *Ibid. c.* 14. M. vgl. seine Charakteristik der Alexandriner als Meister der Verstellungskunst. *c.* 44.

†) *Ibid. c.* 17.

††) *Ibid. c.* 55. Hierin liegt die Ahndung von der Macht der jugendlichen Eindrücke. Man vgl. *c.* 68.

dann ausschütten, was Ueberlegung uns eingibt*).

Die Seele, sagt er, erkrankt bei Muth und Hofnungslosigkeit; in der Begierde wird sie geblendet, vorzüglich wenn sich mit Ehrgeiz und Eifersucht grosse Gewalt verbindet **). — Auch werden von ihm Kriterien des Wahnsinns angegeben***).

Troz seiner Bildung durch Griechen, blieb Philon noch Jude darin, daſs er den Nationalstolz nährte und das israelitische Volk unter den wenigen wahrhaft guten Menschen begrif, welche die Gottheit sich auserwählt habe. Dennoch läſst sich bei ihm auch die Ahndung einer ganz reinen Menschheit auffinden †).

In ihm vereinte sich auf eine psychologisch merkwürdige Weise ein Enthusiast, von platonischer Phantasie und dunkeln Bildern erfüllt, mit einer feinen philosophischen Bildung und einem Zartsinne, welcher die höhern Ansichten nicht zu dem Gemeinen herabwürdigte. Er hing an Bildern, personificirte die Kräfte, und kämpfte mit der Doppelsinnigkeit der Sprache. Ohne Rüksicht auf den Zusammenhang verbindet er das Heterogene. Was ihn bildete, war die griechische alexandrinische Philosophie, auf welche

*) *Legat ad Caj. c.* 30.

**) *Ibid. p.* 11. und *c.* 30. Pathognomische Beobachtungen hierüber *s. c.* 65.

***) *Ibid. c.* 9. *c.* 23.

†) *De praem. p.* 922.

che er sich oftmals beruft. Vieles war bei ihm von den Griechen entlehnt; von dem Pythagoras die Ansicht des Körpers als Grab; von Platon die ἰδέαι der Urtypus der Welt im göttlichen Verstande und Andres. Dies verschmolz er mit der Amphibolie der hebräischen Sprache. Bei aller Kenntnifs der griechischen Weisheit aber konnte er nie die Vorliebe zu seiner Nation und Moseh (was er zum Theil aus seiner frühern Bildung beibehielt) verläugnen. Einseitig urtheilte er über Weiblichkeit, mit Vorliebe für Einsamkeit und bei dem Versuche alle Laster auf Wollust zurükzuführen. Sein hoher Werth aber liegt darin, dafs er tieferer Beobachter war als alle Juden vor ihm; und dadurch gewann er als Psycholog einen grossen Vorschritt. Die Selbstbeobachtung ward in ihm bis zur unmittelbaren Selbstanschauung und Anerkennung des Göttlichen gebracht, in einem Zustande der Exstase, welcher den Mangel des Erwachens herbeiführte. Dieser war oft willkührlich herbeigeführt und durch Fasten, Wachen, Enthaltsamkeit von der Gesellschaft vorbereitet und erfüllt von dem Verlangen nach einer bessern Welt.

Es erhob sich Philon auf einen freiern, viel umfassenden Standpunct, indem er die ganze Natur zusammenfafste, von der Pflanze bis zur Geisterwelt, und dann die verschiedenen Menschenalter vollständig darstellte. Der Mensch erschien ihm an sich schwach und klein, aber grofs als eine Welt im Kleinen, und als Beschauer und Werkzeug der Gottheit. Fein analysirte er, wie er dies an den verschiedenen Acten der göttlichen Vernunft darthat. — Den reinen Menschen fand er dadurch, dafs er ihn in Gott

nachwies, da in dem göttlichen Verstande der reinste Entwurf zu dem Menschen lag. So ahndete er ein vor der Geburt eingepflanztes Schema, und gab den angeborenen Individuellen dadurch Werth, dafs er es als ein Ursprüngliches, d. i. Allen im Zustande der Präexistenz Eingepflanztes betrachtete.

Josephos.

Josephos, der jüdische Geschichtschreiber, hatte in einer begünstigenden Lage und unter mannichfaltigen Schiksalen die Vielseitigkeit eines gewandten Weltkenners erlangt. Zu dieser Bildung trug der Umgang mit Philosophen jeder Secte und mit den Einsiedlern, sein Leben in Rom und in Verbindung mit mehrern Kaisern Vieles bei. Er ward Pharisäer und Vertheidiger seiner Nation; unter seinen politischen Geschäften widmete er auch der griechischen Mythologie und Philosophie sein Studium.

Seine Schrift von den Makkabäern und vorzüglich die Einleitung dazu stellt seine Menschenansicht dar, mehr als seine historischen Werke, in denen er nur wenig pragmatische Bemerkungen vortrug. Bei jener Schrift schwebt ihm als Zwek vor, aus der Erfahrung und Geschichte zu beweisen, dafs die Selbstherrschaft über die Affecten durch ein frommes Nachdenken begründet werde. Er findet den Menschen mit Vernunft und Selbstmacht von Gott ausgerüstet, erfüllt von Affecten und Handlungsweisen. Von Gott, sagt er, wurde die Vernunft zum Führer der innern Sinnesvermögen erhoben und der Vernunft ein Gesez zur Herrschaft verliehen. — Als Affecten nahm er Vergnügen

und Schmerz an, in gleicher Beziehung auf Körper und Seele. Dem Vergnügen sezt er die Begierde, dem Schmerze die Furcht voraus, so wie jenem die Freude, diesem die Traurigkeit nach. Als gemeinschaftlichen Affect des Vergnügens und des Schmerzes führt er den Zorn an. Die Begierden, welche theils körperliche theils geistige sind, beherrscht nach ihm, die Vernunft, in der Bezähmung und Zurükwendung von der Lust.

Josephos gelangte durch die Ansichten in der Moral der Stoiker zu einer naturgemässeren Darstellung des subordinirten Systems der Menschenkräfte und stellte mit mehr philosophischer Bestimmtheit die Selbstmacht der nach Ge sezzen thätigen Vernunft über die Nothwendigkeit der Begierden und Gewohnheiten des Körpers und der Seele, da er in ihr die Kraft der Selbstbeherrschung fand. Die Seele selbst, welche er als unsterblich bezeichnet, wohnte ihm als ein Theil Gottes und von Gott aufbewahrt im Körper. Zwischen Beiden aber, dem Körper und der Seele, fand er die gröſste Verträglichkeit *).

Daſs mitten unter jenen Schwärmereien sich einzelne bessere Köpfe retten konnten, welche sich mit heiterm Sinne über sie erhoben und den gesunden Menschenverstand ehrten, lehrt Lucians Beispiel. (Er lebte 174. nach Justinus und Galenus). Gewiſs ist er eine desto seltnere und selbst psychologisch merkwürdige Erscheinung. Mitten aus seiner Sa-

*) *De bello judaico III.* 85.

tyre drang ein gesunder moralischer Geist und Geschmak. — Apulejus stand nicht so hoch über dem Zeitgeiste. Indefs er die Zauberei durchzog, glaubte er an die Einwirkung der Dämonen auf den Menschen. Vielleicht hatte er sich in den spätern Jahren auch mehr von dem Aberglauben befreit. Eben so verhält sich Plutarchos, in seinen Biographien und moralischen Schriften.

Im Neuplatoniker Alkinoos finden wir wenigstens die Annahme der Unkörperlichkeit der Gottheit. Zugleich aber beginnt hier die ausgebildetste platonische Dämonologie und eine hyperphysische Denkart des Zeitalters. Denken und Erkennen werden verwechselt; die Vernunft phantasirt.

Jezt, da durch die gegebenen theologischen Systeme die Vernnnft mit ihrer Thätigkeit gleichsam verabschiedet war, schuf die Phantasie und die veränderte Lebensart aus den gegebenen Stoffen neue Menschen, d. i. Geister, die den Geistern in der Theologie ziemlich ähnlich sahen. Doch vergeistigte man dadurch die zum Theil materiell gewordene Psychologie. Es war Schwärmerei der Neuplatoniker, die Erscheinung der Seele durch Dämonen zu erklären, Einige nahmen ein nächstes Organ der Seele (ὄχημα) an. Wie viel konnte sich aber wohl jezt die Psychologie versprechen, wo vom Morgenlande her eine Reihe Wunder kam und der Wunderglaube fast alles Natürliche übersehen hiefs! Das Schädlichste für die Psychologie war, dafs man jezt von der Denkbarkeit einer Sache auf ihre Wirklichkeit schlofs.

Aerzte.

Archigenes (97 nach Chr.) ein Arzt, nahm blos die Meinung der Stoiker von dem Siz der Seele im Herzen an. Eben so hatte die eklektische Methode Aretaeus gewählt (81 nach Chr.). Die Spuren des pneumatischen Systems zeigen sich in ihm, da er 3 Bestandtheile des Körpers annimmt: feste, flüssige und Geister. Wie Aristoteles, läſst er das Pneuma aus den Lungen zum Herzen (Siz der Seele) gezogen werden.

Claud. Galenus aus Pergamus (geb. 131. n. Chr., gest. in einem hohen Alter in Rom), war noch mehr Philosoph und Gelehrter als Hippokrates, ja ein Vielwisser ohne Gleichen, ging zu Hippokrates zurük und suchte ihn mit Platon und Aristoteles zu vereinigen. Doch war er eitel genug, zu sagen, Hippokrates habe die Bahn gebrochen, doch Er habe sie geebnet*). Ob er gleich eine Zeitlang in Alexandrien lebte und Eklektiker wurde, so blieb er doch frei von der mystischen Schwärmerei der Alexandriner. Davor schüzte ihn sein Studium der Erfahrung und sein praktischer Sinn. Sein gröſstes Verdienst um die Philosophie besteht daher (wie Buhle richtig angab) in der Aufklärung der empirischen Psychologie, und dies zunächst durch Ergründung einer richtigern Theorie der thierischen Verrichtungen des Körpers und der Theorie der Empfindungen. Durch unwidersprechliche anatomische Beweise zeigte dieser Arzt, daſs alle Ner-

*) *S. Nemesius p. 582. ed. Math. Not.* und *p.* 123.

ven, die zur Empfindung dienen, aus dem Gehirne stammen, indeſs er die, welche zur Bewegung dienen, aus dem Rückenmark ableitete. Manche Empfindungsnerven werden nach seiner Meinung in ihrem Fortgange bewegende Nerven; Andre dienen auch in ihrem kleinsten Aesten zur Empfindung. Gegen Aristoteles Ansicht vom Gehirne erklärt er, das Gehirn sey wahrscheinlich der Siz der vernünftigen Seele, so wie das Herz der Siz des Muths und des Zorns und die Leber der Siz der Liebe. *) Wie bereits Erasistratos das πνεῦμα ζωϊκὸν von dem πνεῦμα ψυχικὸν unterschied, so unterstüzte Galenus diese Theorie durch noch mehr empirische Data. Das physische Pneuma wird nach ihm in den Gehirnhöhlen gezeugt, und ausgeathmet. Vermöge desselben werden die Geschäfte des im Gehirn wohnenden Seelengeistes vollbracht, und dieser Seelengeist ist das erste und vornehmste Vehikel der Bewegung und Empfindung. Daher sind alle Veränderungen des Gehirns tödtlich, weil dann der Seelengeist verfliegt. Ein Product dieses Seelengeistes macht die Vernunft aus. — Von diesem Seelengeiste unterscheidet er den Lebensgeist, eine flüchtige Flüssigkeit, die durch das Einathmen der Luft unterhalten

*) Uebrigens hielt, was Buhle übersah, Herophilos, der die Gelegenheit menschliche Leichname zu sehen, sogar besser benuzt hatte als Galenus, zuerst (307. vor Chr.) die Nerven für Werkzeuge der Empfindung, und Erasistratos (304. vor Ch.) unterschied schon die Empfindung und das Bewegungsvermögen. — Eben so leitete schon Herophilos den Ursprung der Nerven aus dem Gehirne ab.

wird, welcher bei Thieren das Seelenorgan begreift, und die Ursache der den Menschen und Thieren gemeinschaftlichen Begierden und Leidenschaften ist. Das πνεῦμα läſst er mit dem Blute zum Gehirne gebracht werden, daher es begreiflich sey, wie die Seele mit dem Körper geändert wird, und wie überhaupt alle Vorstellungen blos Resultate der Bestimmungen des Körpers sind.

Galenus begründete übrigens einen richtigen Zweifel bei Dingen, die nicht Gegenstand der Erfahrung sind, und namentlich bei der Natur der menschlichen Seele. Er glaubte über die ὀσίαν der Seele nicht einmal bis zur Wahrscheinlichkeit kommen zu können. Dennoch lieſs sich auch dieser Kenner der Natur von dem Geiste des Zeitalters oft zu dem lächerlichsten Aberglauben hinreissen, namentlich zum Glauben an höhere Eingebungen. Er glaubte aber doch an die Macht des Willens über manche, sonst für unwillkührlich gehaltene Muscularbewegungen, z. B. sich durch das Athmen ersticken zu können.

Maximus Tyrius.

Obgleich Maximus Tyrius (ums Jahr 190.) nicht hoch von der menschlichen Natur dachte, so kam er wenigstens auf eine Stufenfolge der Seelen oder vielmehr Geister, von der passibeln und lebenden Pflanze bis zur unpassibeln Gottheit hinauf. Die Dämonen wurden hierbei bestimmter und schärfer als Mittelklasse gedacht. Jene Stufenfolge aber bewies er indessen noch nicht aus der Erfahrung, sondern er suchte sie *a priori* aus den

allgemeinen Eigenschaften Gottes und der Menschen abzuleiten, insofern zwischen den unwandelbaren Unsterblichen und den wandelbaren Sterblichen eine Classe von Wesen fehlte, die von Beiden Etwas hat, also unsterblich ist und doch veränderlich. Er war der Urheber dieses Philosophems von der Stufenleiter der Wesen, dessen Wahrscheinlichkeit die Erfahrung bestätigt, das sich aber aus Begriffen nicht erweisen läſst, ob es gleich für Teleologie und als Princip der Naturgeschichte späterhin gebraucht wurde.

Gnostiker und Manichäer hatten eine beschränkte Ansicht der menschlichen Natur und verdammten die Materie als bös.

Die Emanation war schon in der Ableitung des Lebens aus dem Urstrahl eine feinere; allein noch weiter von physiologischen Erklärungen entfernend was sie in den Ausflüssen des Geistes aus Geist oder in (Plotins) logischer und mit dem Reellen verwechselter Emanation der Begriffe aus Ideen, der eingeschränkteren Vorstellung aus dem Allgemeinen. Doch behandelte man freilich diese logischen Begriffe objectiv als wirkliche Wesen. Da kam aus dem höchsten einfachen Wesen ein höchster Verstand, aus dem Begriffe der Welt überhaupt eine Weltseele, und man gelangte von der Weltseele zu Menschen- und Thierseelen.

Damit hing die theurgische (psychologische) Cur der Krankheiten zusammen. Das Gebet, wie das Bannen der Dämonen und das Heilen war Eins.

Plotinos.

Der Aegyptier Plotinos, (geb. um 205. gest. 270.) in dem sich die transcendente neuplatonische Philosophie am charakteristischsten und systematisch zeigt, gilt als ein mystischer und doch tiefsinniger Vernunftschwärmer. Mitten in Rom war er fastender Eremit und Lehrer, zugleich aber auch streng sittlicher Mensch; in ihm trat Ueberspannung der Phantasie und höchste Abstraction in Verbindung. Seine psychologischen Ansichten und Lehrsäzze sind Folgende:

Entzückung und Enthaltsamkeit ist die Vorbereitung zum Zwek der Philosophie, zur seligsten Anschauung des Einen, höchsten Gottes, dieses absoluten, durch nichts bestimmten, freien Seyns. Jenen Gefühlszustand der Exstase, in der nur Ein Gegenstand alle Vermögen der Seele anzieht und concentrirt, nannte Plotinos Vereinfachung (ἅπλωσιν) der Seele, (eigentlich eine Exaltation der Phantasie, die er mit dem reinen Selbstbewuſstseyn verwechselte).

Diese dialektische Philosophie führt die mannichfaltigsten Arten auf Eine Gattung zurük, da Alles sich in Einem Princip vertieft, nemlich in dem realen Seyn, dem kein Vermögen beigelegt werden kann. (Hier trat nun bei Plotinos ein Intellectualisiren aller Erscheinungen ein.)

Das Seelenprincip des Himmels erhält eine Form. Es wohnt in der Materie, die es belebt. Die Weltseele waltet durch die ganze Natur verbreitet und kein Körper ist ohne dieselbe. In ihr liegt die

Quelle des Lebens und der Form der Welt, der unvergänglichen Materie. Die von den ältern Philosophen sogenannte Weltseele war dem Plotinos das Princip der Form und die Quelle der Vernunft. Die Weltseele hat nur innere Empfindung, doch kein Gedächtniſs. Ihr Wesen ist Denken. — Aus dem ersten göttlichen Verstande emanirte zunächst die intellectuale Weltseele, dann die Denk- und Begehrungskraft, das Vermögen der Empfindung und thierischen Ernährung aber aus der Seele der Sinnenwelt. Von einer vollkommenen Seele steigt die Seele zu Andern fort.

Drei Theile werden in dieser Weltseele, welche einander in höhern und niedern Kreisbewegungen einschliessen, enthalten. Der oberste Theil der Seele ist die Vernunft, die sich zunächst um das Gute als das oberste Weltprincip herumbewegt. An diesen besten Theil gränzt der empfindende Theil der Seele, der sich in einem entferntern Kreise um das Weltprincip dreht. Auf ihn folgt der vegetirende Theil der Seele.

Die Pflanzen- und Thierseelen sind von der menschlichen nur dem Grade nach verschieden, nicht aber der Art nach, da sie Alle unkörperlich, untheilbar und unsterblich sind. Die Natur der vernünftigen Seele besteht im Denken, wozu ein äusseres Empfindungsvermögen nicht nothwendig ist, obgleich keine Empfindung ohne körperliche Werkzeuge möglich wird. Empfinden aber heiſst, durch den Körper Etwas wahrnehmen.

Die Seelen sind numerisch verschiedene Subjecte nur nach ihrem Stoffe, nicht nach ihrer Form;

denn ohngeachtet ihrer verschiedenen Wirkungen bleiben alle mit der Weltseele Eins und idealisch. Die Weltseele erscheint in jeder einzelnen Seele als dieselbe. Die empirisch verschiedenen Aeusserungen des Seelenwesens aber werden für blosse Modificationen der Weltseele erklärt. Nicht die Seelen erscheinen vielfach, nur die Materie.

Die Seele tritt aus der intellectualen Region in die Region des Sinnlichen und nimmt nur ihren Schatten wahr, den sie zu ihrem Körper umbildet. Durch blosses Denken macht also die Seele auch den Körper, wie ein Mathematiker die Figuren, wirklich.

Das Wesen der Seele selbst ist unmateriell, nicht zusammengesezt; denn sie ist unveränderlich, nimmt nicht zu und ab, wie der Körper. Nur in der Materie hat die Veränderlichkeit des Körpers ihren Grund. Auch mufs die Seele als empfindbares Subject einfach seyn, da jeder Gegenstand nur einfach empfunden wird. Das empfindende Subject kann aber nicht eine empfindende Substanz ausmachen, da mehrere Eindrücke auf ein Wachs verschmelzen würden, das Gedächtnifs getilgt würde. [So früh also schon trat man Bonnet's Gedächtnifseindrücken entgegen.] Diese Geistigkeit der Seele erschien dem Plotinos wenigstens begreiflicher als ihre Körperlichkeit, und dies ist der zweite strengere Spiritualismus nach Platon.

Plotinos war ferner einer der ersten Philosophen, welche an dem Problem der Möglichkeit einer Verbindung und Wechselwirkung zwi-

schen Geist und Körper anstiessen und eine Lösung desselben versuchten. Die Seele ist nur reine Form (sagte er nach Aristoteles), deren Charakter aber Unveränderlichkeit nnd Unzerstörbarkeit ausmacht. Die Veränderungen, welche sie vom Körper empfängt, sind nur Veränderungen des Körpers, die von der Seele wahrgenommen werden, welche selbst unverändert bleibt. Dennoch nahm er eine gewisse innige Mischung der Seele mit dem Körper an. Auch hier suchte seine Phantasie durch Gleichnisse mit dem Lichte, das alle Körper durchdringt, aufzuklären. Materielle Abdrücke in der Seele, von den Gegenständen empfangen, nahm er nicht an; vielmehr sieht die Seele, nach seiner Annahme, jeden äussern Gegenstand ausser ihr; sie nimmt die intellectuellen Abbildungen der Gegenstände wahr, welche durch Einwirkung der Objecte auf die Organe entstehen.

Plotinos unterschied nicht gehörig, was der Erfahrung und was der reinen Vernunft gehörte. Ferner nicht, was in einer Thatsache Täuschung war und was es nicht war. Er ahndete nicht die praktische Natur der Seele und hofte doch auch Vieles begreiflich machen zu können, bei dem es unmöglich ist. Er verwechselte die logische Entwiklung von Begriffen aus einem Höheren mit der realen Entwiklung der Substanzen aus einem Urwesen. Dennoch dachte er die Seele reiner und bot den mechanischen Theorien die Spizze.

Das Vermögen durch Gegenstände afficirt zu werden hat, nach ihm, theils Beziehung zum

Körper und in sofern ist es theilbar, körperlich, empfindbar; theils Beziehung zur Seele, und insofern ist es untheilbar, und blos denkbar. An sich hat es aber keine Theile.

Das Gefühlsvermögen war ihm der Siz der Begierden; eine Begierde aber werde erst dadurch zur Begierde, daſs wir sie als eine solche empfinden. Die Seele selbst als unveränderliche Substanz schien ihm keines Leidens fähig.

Die Begierden nennt er zum Theil körperliche, welche blos dem Körper angehören und vorzüglich in der Leber ihren Siz haben (die bei der thierischen Vegetation am geschäftigsten ist). Doch weiſst er den Ursprung des Zorns in der Galle, deren Maaſs die Geneigtheit zu ihm bestimmt, an. Diese sinnlichen Begierden gehören zur vernünftigen Seele. Andre Bestrebungen entstehen aus der vernünftigen Seele, die jedoch auch jene wahrnimmt.

Das Gedächtniſs, sagt er, kann nicht auf zurükbleibenden Spuren von Eindrücken beruhen, denn sonst würde uns die Erinnerung weit leichter werden, und ein Besinnen sogar unnöthig seyn, oder das Gedächtniſs müſste, bei der unaufhörlichen Veränderung des Körpers, mit dem Körper verloren gehen. Nun sezt das Gedächtniſs eine Succession voraus, welche dem reinen, wandelbaren Vernunftsubjecte nicht zukommen kann. Das Gedächtniſs muſs also seinen Grund in einer besondren Seelenkraft haben, und dies ist die Einbildungskraft. Vermittelst derselben wird die Empfindung zum Bilde, und dieses Bild bleibt in der Seele. Ist die Em-

pfindung schwach und rasch, so ist auch die Dauer des Bildes kurz. Nur diejenigen Producte der Denkthätigkeit gelangen zum Bewufstseyn, bei denen die Einbildungskraft mitwirkt, die also auch hier Grund des Gedächtnisses ist. Dennoch liefs Plotinos das stärkere oder schwächere Gedächtnifs nicht blos von der Seelenthätigkeit, sondern auch von der verschiedenen Beschaffenheit des Körpers abhängen.

Plotinos nahm bereits ein Seelenorgan an und es galt ihm als der Seele beständig zugehörig, zugleich aber als Empfindung der neuern Platoniker. S. *Plot. Ennead. IV. L.* 2. 3. Die Modification der Organe war ihm Empfindung.

In der göttlichen Seele nahm er schon Gedanken ohne Bewufstseyn an (wie nachher Des Cartes und Leibniz). Ueberhaupt aber scheinen Begehrungsvermögen, Verstand, Einbildungskraft und Sinnlichkeit die Stufen der Seelenvermögen gewesen zu seyn, nach denen er selbst die Stufenfolge der Welten festsezte. Daher mufste auch die Seele beim Aufsteigen zur Anschauung Gottes diese Stufenfolge durchlaufen *).

Porphyrios.

Porphyrios, Plotinos Schüler (geb. 233. zu Tyrus) und wie sein Lehrer von feuriger Phantasie, erklärte gegen Jenen das thierische und menschliche Seelenwesen für identisch. Die Thiere,

*) Bergers Geschichte der Religionsphilosophie. S. 332.

nahm er an, haben Sprache wie die Menschen, freilich die ihrige; daher aber muſs ihnen auch Vernunft zukommen. So fand er in den Menschen und den Thieren einerlei und ähnliche Sinne, Begierden, Krankheiten, ja daſs die Thiere oft eine grössere Klugheit als die Menschen verrathen.*)

Die Verbindung der Seele mit dem Körper war ihm ein blosses Verhältniſs (σχέσις), welches durch die niedern Seelenkräfte in Thätigkeit kommt, obgleich die Seele zu ihrer Wirksamkeit keiner körperlichen Berührung bedarf. — Die Ahndungen leitete er von den Dämonen ab.

Jamblichos.

Jamblichos (lebte 310.) schrieb περὶ ψυχῆς, wie sein Lehrer Porphyrios. Diese Schrift ging verloren, doch sind viele Bruchstücke daraus beim *Stobaeos. Eclog. I. cap. LII. de anima p.* 790. 858. *etc. Heeren.* Gröſstentheils historisch referirend 1) handelt er von der Seele und ihren Kräften; 2) von ihrer Herablassung in den Körper und ihrer Erlösung, Reinigung, Vergeltung.

*) Er schrieb 1) von den Kräften der Seele. Der Anfang dieses Werks ist von *Stobaeos Eclog. p.* 826. *Sq. Heeren* erhalten. Dort werden die Meinungen mehrerer älteren Philosophen aufgeführt. 2) περὶ ψυχῆς. Hier handelt er vorzüglich von der Unsterblichkeit, nach Platon und gegen Aristoteles. Viele Auszüge daraus hat Eusebius. 3) περὶ τοῦ ἐφ᾽ ἡμῖν, d. i. von der Freiheit des Willens. *Stobae. Eth. Serm. p.* 366. 378. *etc.*

Julianos.

Kaiser Julianus war bei allem theurgischen Aberglauben doch Feind der Sophistik und sprach für Ausbildung des gesunden Verstandes. Auf seinen Zügen bemerkte er sorgfältig den auffallenden Unterschied der Fähigkeiten der Nationen, die er von dem Geiste der Religion der Aegypter, Gallier, Germanen, Griechen und Römer abzog. In der Rede wider die ungeschikten Cyniker zeigte er, daſs es nur Eine Philosophie gebe, deren Grundsaz Erkenntniſs unsrer selbst, deren Zwek aber Aehnlichkeit mit den Göttern sey.

Proklos.

Proklos (geb. 410. gest. 485.) konnte in seinem Neuplatonismus, den er bis zum Unsinne trieb, nicht freie Umsicht gewinnen. Er verfolgte eifrig die Visionen in Träumen, und konnte eine Manie, welche von einem Dämon herrührte, für besser achten als den Menschenverstand.

Christliche Philosophen. — Kirchenväter.

Die Kirchenväter, durch falsche Ansicht mancher frühern philosophischen Systeme, so wie mancher Schriftstellen verleitet, erklärten die Seele ziemlich materialistisch. Anders aber verhalten sich die griechisch-morgenländischen, und anders die lateinisch-africanischen Kirchenväter, da bei jenen die Menschenwürde anerkannt wurde. Die reinere Gnosis war ihnen gleichsam das, was die Seelenreinigung des Pythagoras

und

und Platon war. — Bei den ersten Kirchenvätern steht die Seele, wenigstens ihr geistigerer Theil, als freiwählender ziemlich hoch über den gebrechlichen Körper. Doch ist sie eben nicht sehr unkörperlich, vielmehr nicht minder substantiös als die Gottheit selbst. Theodoret glaubte sogar, die Seele in einiger Rüksicht ein σῶμα nennen zu müssen.*)

Die eigentliche kirchliche Psychologie bildete sich nicht sogleich und fast erst mit Augustinus. Vor der, doch misverstandenen, Bibel, in der noch Wunder galten, konnte keine reine (aus blosser Erfahrung geschöpfte) Psychologie aufkommen, nicht einmal eine, wie in Homers Zeitalter. Man mischte in die ohnehin schon zusammengesezte Philosophie noch biblische Bruchstücke ein, und so war es nicht einmal reinbiblische Psychologie. Die Ingredientien der kirchlichen Psychologie waren gröſstentheils aristotelisch.

Späterhin wurde daraus eine Schulpsychologie, wodurch sie noch mehr zum stehenden Buchstaben wurde und von der Lebensphilosophie immer weiter abwich. Dazu kam das von Arnobius und Augustinus eingeleitete und besonders seit dem 14. Jahrhundert zunehmende Miſstrauen gegen die Vernunft und selbst die Sache der Religion, woraus zwar für die Psychologie ebenfalls der Gewinn erfolgte, daſs man einsah, es lasse sich über die Naturgränzen der menschlichen Seele hinaus im Reiche des Uebersinnlichen nichts willkührliches festsezzen und vermuthen, aber auch der Nachtheil,

*) Vgl. *Beckii Commentarii histor. decret. rel. christ.* p. 545.

dafs man die Menschenkräfte selbst gering zu schäzzen anfing, und nun auch desto weniger das Können des Menschen zu beobachten und abzuwägen werth hielt.

In den frühern Vätern findet man noch oft eine sehr interessante Verbindung griechischer Philosophen mit psychologischen Bibelstellen, wie es schon in Philon und Josephos begann.

Zuerst von den morgenländischen Kirchenvätern.

Justinos, der Märtyrer (geb. im J. 89.) suchte die Nothwendigkeit des Daseyns sowohl der Seele für den Körper, als auch der unkörperlichen Geister für die Welt zu beweisen. Ohne Seele, sagte er, kann der Körper nicht leben und empfinden, und er bedarf hierzu der Seele nothwendig; die Seele hingegen kann ohne den Körper bestehen und wirken, und ist also wesentlich vom Körper verschieden.

Die Seele, lehrte er ferner, kann ihre Aufmerksamkeit abziehen und dadurch die Eindrücke des Körpers nicht empfinden. Sie kann sich ganz in sich selbst zurükziehen, und sich in ihrem körperlichen Daseyn gänzlich vergessen, sich ihrer einzig in ihrem geistigen Daseyn bewufst werden. Die Seele verhindert durch Gegenwirkung, dafs der Körper auf sie wirke, und so kann Form auch von ihm unabhängig wirken und eine selbstständige Substanz seyn.

Diese von Justinos aufgestellten Säzze behielt man noch später in der Psychologie bei, so wie namentlich die Behauptung, dafs Vernunft nicht eine Eigenschaft der organisirten Materie des Körpers

seyn könne. Ein absolut intelligibles Bewufstseyn, ohne alles Bewufstseyn des körperlichen Zustandes konnte Justinos nicht darthun, da er vielmehr einen Grad festsezte, bis auf welchen die Seele sich von den Eindrücken des äussern Sinnes losmachen kann, wenn jene nicht zu stark sind, und da er wohl zugab, dafs eine gänzliche Entfernung der Seele vom Körper nicht möglich sey, indem jene auch zu dem abgezogensten intelligibeln Bewufstseyn des innern Sinnes bedarf.

Tatianos, Justinos Schüler, behauptete eine Emanation aus Gott, mit welchem die Seele verwandt sey. Namentlich geschah ihm dieser Ausflufs aus der δυνάμει τοῦ λόγου. In dieser Hinsicht nennt er die Seele Licht, insofern sie aber mit der Materie zusammenhängt, Finsternifs.

Irenäos stellte den freien Saz auf: Alle Menschen sind von einerlei Natur, und fähig, das Gute zu wirken und zu behaupten; sie haben freien Willen, bedürfen aber bei ihrer Vergefslichkeit des guten Raths. *)

Bei Clemens, dem Alexandriner, finden wir eine bestimmte Erklärung gegen die Erbsünde. **) Er fafste überhaupt den Menschen von der guten Seite auf.

Origenes ward berühmt durch sein Dogma von der Präexistenz der Seele vor dem Körper, was er mit Platon annahm, und von Epiphanias zur

*) Vgl. Schrökhs Kirchengeschichte Th. III. S. 226. f.

**) Vgl. Schrökh a. a. O. Th. III. S. 268.

Kezzerei gemacht wurde.*) Er nahm Grade der Seelenreinheit an. Wenn wir einst, sagte er, nicht mehr Körper, ja nicht einmal mehr Seele seyn werden, sondern vollendete Empfindung und Verstand, dann werden wir die, für die Gegenstände der Vernunft unmittelbaren, Ideen anschauen. Auch er sprach von der Weltseele und behauptete *βαθμοὺς τῶν ψυχῶν καὶ ἀναβάσεις καὶ καταβάσεις.* **) Uebrigens war er Gegner der Erbsünde.***)

Athanasios (gest. 373.) kam nie mit sich und seiner ψυχὴ ins Reine, doch unterschied er, und nahm an, das *πνεῦμα*, was Gott dem Menschen einhauchte, sey nicht die Seele, sondern es sey erst der Schöpfer der Seele vorhanden gewesen; denn wäre die ψυχὴ aus Gottes Wesen abgeleitet, so würde sie nicht so veränderlich, nicht bald verständig, bald thörigt seyn.†) Er berief sich auf die Empfindung eines Jeden, dafs seine Seele von den Sinnen unterschieden und dem sterblichen Körper in den Thieren, welche unvernünftig heissen, nicht gleich sey. Uebrigens zeigt er in Allem wenig Scharfsinn.

Makarios (gest. 391.) dachte hoch von der Seele. Man vgl. s. *Homil.* 46. *p.* 577. u. f.

Cyrillus Hierosolymit. behauptete die Freiheit der Seele, selbst der sündigenden, obgleich der Teu-

*) Auch Hieronymus schrieb im Jahr 397. *epistolam ad Pamachium adversus haereses.*

**) *Origin. Philocal. c.* 20. *p.* 144. *Paris.*

***) Vgl. *Origen. l. l. p* 264.

†) *De Definit. T. II. p.* 51.

fel Böses eingeben könne. Alle Seelen, sagte er, sind einander gleich, die der Männer und Weiber, der Sündigenden und Tugendhaften. Auch ist der Körper nicht zu tadeln, denn nicht er, sondern die Seele sündiget.

Gregorios.

Gregorios, Bischof zu Nyssa, (372.) schrieb eine Anthropologie, *περὶ φυσέως ἀνθρώπου.* *) Nicht lange nach 379. und also wahrscheinlich vor Nemesios, welcher Manches von ihm entlehnte, schrieb er an seinen jüngsten Bruder Petrus ein Buch: *περὶ κατασκευῆς* (d. i. Einrichtung, Schöpfung) *ἀνθρώπου* *p.* 44—138. *T.* 1. *Opp.* Dort lehrte er, daſs die Natur des Menschen vortreflicher sey als alle andre Geschöpfe, daſs dessen Seele eine königliche Würde empfange, worin das göttliche Ebenbild zu sezzen sey. Zur Widerlegung der kezzerischen Anomoeer sagte er, daſs man Gott, dessen Bild nur der Mensch sey, nicht mehrere (menschliche) Kräfte beilegen dürfe. Der Mensch trete wehrlos auf die Welt, um genöthigt zu werden, sich der Thiere zu bedienen, sie zu beherrschen, statt sie aufzureiben. Sein aufwärts gerichtetes Gesicht sei charakteristisch. — Drei Theile des Menschen, den wechselnden, den empfindenden und den vernünftigen, findet er bereits in der Schöp-

*) Melanchthon in d. ersten Abschnitt *de anima p.* 3. sagt *Gregorius Nissenus, Baselii frater, librum de anima scripsit, qui adhuc extat, in quo nostro more potentias discernit et earum officia distribuit.* — Das Buch *de anima* des Gregorios, schreibt man zum Theil dem Nemesios zu.

fungsgeschichte, und in Matth. 22, 37. 1 Thess. 5, 23. Der Verstand ist ihm nicht in besondern Gliedern des Körpers eingeschlossen (wie auch Nemesios annahm), und handelt durch die Sinne. Er stellt die Ursachen des Lachens, des Schlafs, der Träume auf. Von der Verbindung der Seele mit dem Körper läugnet er, dafs sie begreiflich gemacht werden könne. Er findet es für den Menschen erniedrigend, dafs ihn einige Philosophen eine kleine Welt genannt hätten, weil er aus denselben Elementen, wie die Welt, zusammengesezt sey; denn dasselbe lasse sich auch von der Mücke und Maus sagen. — In der Urschöpfung des Menschen nach dem göttlichen Bilde gab es noch keine Geschlechter. Gott theilte dies Bild nachher in Mann und Weib, welches freilich eine Verwandtschaft mit der unvernünftigen Natur zeigt, da Gott voraus sah, wohin die freie Wahl den Menschen führen werde. Der Unterschied der Geschlechter ist in den geschaffenen Menschen erst nachher hinzugekommen; denn Gott schuf nicht einen einzigen Menschen, sondern das ganze menschliche Geschlecht. Sowohl der damals geschaffene Mensch, als auch der am Ende der Welt geborne tragen auf gleiche Art das göttliche Bild an sich. Die Menschen würden sich auch ohne Ehe haben fortpflanzen können, wenn sie nicht gesündigt hätten; nach ihrem Falle aber mufste ihnen Gott freilich eine thierische Fortpflanzung ertheilen. Aus dieser Verwandtschaft mit den Thieren sind dann die Leidenschaften des Menschen entstanden, wodurch das in ihnen noch vorhandene Bild Gottes verdunkelt wird.

Uebrigens kann das Böse das Gute nicht ganz überwältigen; die beständige Bewegung unsrer Natur wird vielmehr endlich wieder auf den guten Weg zurükkehren, wenn sie an das Ziel des Bösen gekommen seyn wird.

Seele und Körper, sagte er (S. 26.), beginnen und wachsen mit einander zugleich; die Seele erbaut sich aus der vorliegenden Materie ein bequemes Wohnhaus. Unveränderlich bewahrt die Seele die erzeugten Vorstellungen und wird auch einst das Kennzeichen der von ihr umfaſsten Gegenstände nicht verlieren.

Gregorios ahndete die Doppelnatur im Menschen, wie man in dem Obigen die Hindeutung auf eine ursprüngliche Geschlechtslosigkeit erkennen kann. Ueberhaupt aber zeigt er sich als Naturkundiger, wenn er auch vielfache Hypothesen aufstellt. Sein Vorgänger war oft Origenes, von dem er jedoch weder die platonische Meinung von der Präexistenz der Seele, noch die von dem früheren Daseyn des Körpers vor der Seele annahm.

Nach 379., im Todesjahr des Basilios des Gr. schrieb Gregorios sein Gespräch von der Seele und Auferstehung (*Opp. T. III. p.* 181—266.). Durch mehrere physische, medicinische und wissenschaftliche Beobachtungen wird darin die Seele in ihrer Thätigkeit als ein gebornes, lebendiges, verständiges Wesen beschrieben, welches dem, mit sinnlichen Werkzeugen versehenen Körper das lebende, und empfindende Vermögen einflöſst. In der kleinen Welt, dem Menschen, sagt er, kom-

men wir eben sowohl durch unsre Sinne auf die Spuren eines unsichtbaren Regierers, als in der grossen Welt. Da die Seele nicht materiell seyn kann, so ist sie Gott ähnlich. Wesentlich aber kann der platonische θυμὸς (Zorn) in ihr nicht seyn, eine thierische Bewegung, welche die Vernunft lenkt.

Die Seele ist keineswegs nothwendig böse, sagt er an einem andern Orte, (S. 101.) sondern verschliefst vermöge ihres freien Willens die Augen zum Guten. Dafs sich nicht alle Wirkungen der Seele auf Einmal [im Kinde] zeigen, verdient so wenig als bei einem Saamenkorn Verwunderung.

In der besondern Abhandlung περὶ ψυχῆς (*Opp. T.* 2. *p.* 90—113.) prüft er nicht ohne Belesenheit und Scharfsinn die Meinungen der griechischen Philosophen, auch einiger christlichen Kezzer, über die Seele. Manches darin ist aus Büchern genommen, die nicht mehr vorhanden sind. Aus einer Aeusserung des Porphyrios wird [wie es Nemesios that] gegen diesen geschlossen auf seine Bestätigung der Vereinigung des Sohnes der Gottheit mit der menschlichen Natur. — Eine andre Abhandlung: Was es heisse: zum Bilde Gottes, das ihm gleich sey, sagt er (*Opp. T.* 2. *p.* 22—34.): Die Gottheit hat den Menschen gleichsam als eine vermischte Welt aus zwei Welten, der unkörperlichen oder unsterblichen, und der materiellen oder sichtbaren, zu seinem Bilde geschaffen. — Die Seele regiert den Leib, wie Gott die Welt, und sie ist ungezeugt. Im Menschen wohnt die Fülle der Gottheit nicht physisch, sondern typisch.

In dem kanonischen Schreiben an den Bischof Letojos (*Opp. T.* 2. *p.* 114—123.) leitet er den Quell alles Sittlichen aus den drei Hauptbewegungen der Seele ab, welche er τὸ λογικὸν, τὸ ἐπιθυμητικὸν und τὸ θυμοειδὲς (der zornige Trieb) bezeichnet. Hierin aber finden wir schon eine Begründung der Moral auf die drei Gemüthskräfte, wie sie in neuerer Zeit unternommen worden ist. Jede der drei Gemüthskräfte erzeugt nach Gregorios besondere Sünden.

Nemesios.

Nemesios, der erste christliche Bischof in der neuen Kirche zu Emisa in Phönicien, lebte um das Ende des vierten Jahrhunderts. Sein Zeitalter bestimmt sich vorzüglich dadurch, dafs er gegen den Kezzer Eunomios sprach,*) wider welchen sowohl Basilios als auch die beiden Gregore im vierten Jahrhunderte schrieben. Ihn zeichnet ein nüchterner Sinn aus, und er steht über seinen christlichen Zeitgenossen. Er schrieb die erste eigentliche Anthropologie, eine praktische Beschreibung der Menschennatur, unter dem Titel: Περὶ φύσεως ἀνθρώπου (*edit. Mathaei, Hal.* 1802. 8.). Diese Schrift ist, wie wir sie jezt besizzen, nicht vollständig, vielmehr fehlt grade der specielle Theil, welcher die Schöpfung im Einzelnen durchging. Nemesios war mit der griechischen Philosophie bekannt und verrieth mehr gründliche Einsicht in dieselbe, so wie in die Naturgeschichte, als man

*) Man vgl. Nemes. Schrift. p. 104.

sonst in seinem Zeitalter findet. Ein bündiger, daher äusserst verständlicher, ein zierlicher, zuweilen sogar beredter Vortrag ist ihm eigen, und was ihm Neuheit (die ihm Tiedemann absprach) gibt, zeigt sich in der freien Auffassung des Ganzen, in der Unbefangenheit der Wahl und Prüfung, in der Klarheit der Darstellung. Selbstdenkend prüft er zuweilen die älteren philosophischen Lehrsäzze geschikt,*) und benuzt sie zur Erläuterung biblischer und theologischer Säzze. Im Ganzen neigt er sich der alexandrinischen Philosophie zu, doch unterscheidet er wohl die Meinung des Platon und Aristoteles, und erklärt sich meistens für die Platoniker und gegen Aristoteles und die Stoiker. Wichtig kann es schon heissen, dafs in jener Zeit ein Bischof den Menschen mit solchem Interesse zur Betrachtung zog. Voll Bewunderung der Vorzüge des Menschen fürchtet er einmal (p. 65.), dafs man glauben möchte, er habe eine Lobrede auf den Menschen geschrieben, da er doch nur seine Natur aus einander sezzen wollte. Bemerkenswerth sind seine physischen und medicinischen Kenntnisse, da er Galenos Schriften kannte und ihren Verfasser θαυμάσιον ἰατρὸν nennt. Von seiner Schrift sagt er (p. 60.): Er könne sich in ihr nur auf das Wichtigste beschränken, da z. B. die Thierbeschreibung ein eignes Werk erfordere. Vom Körper wolle er nur in einem kurzen Entwurfe handeln, da hierbei auf

*) Im Platon fand er manche Beweise für Unsterblichkeit zu spizfindig, und dies mit Recht. Vgl. p. 124. Widersprüche gegen andre Behauptungen Platons S. p. 129. — Aus dem Phädon schöpfte er unmittelbar.

Aristoteles Naturgeschichte zu verweisen sey. Alle schwierige, spizfindige und trokne Untersuchungen suche er zu übergehen (p. 118.), und wolle praktische Folgerungen für Tugend und Religiosität anreihen.

Seine Schrift ist zu wichtig, als dafs nicht eine nähere Darlegung von seinen wichtigsten Ansichten und Lehrsäzzen hier ihren Plaz finden sollte.*) In dem ersten Abschnitte handelt er von der Natur des Menschen überhaupt (p. 36—66.). Hier bemerkt er vorzüglich das Unterscheidende des Menschen von den Thieren. Er beginnt damit, dafs viele wakre Männer die Meinung gehabt, der Mensch sey aus einer vernünftigen Seele und einem Körper aufs beste und so gut gebildet, dafs es keine andre Zusammensezzung geben könnte. Nur sey man darüber verschiedener Meinung, ob der νοῦς zur ψυχὴ erst gekommen und sie verständig gemacht habe, oder ob die Seele ihrer Natur nach und von sich selbst τὸ νοερὸν besizze. — Mit den Unbeseelten (ἀψυχοῖς), fährt er fort, hat der Mensch gemein den Körper, und die Mischung der vier Elemente, aus denen der Körper besteht und mit denen er die Eigenschaften der Veränderung und Theilbarkeit theilt; mit den Pflanzen die ernährende und zeugende Kraft; mit den Unvernünftigen (ἀλόγοις) nicht nur Jenes, sondern auch die Gemüthsbewegungen, die Kraft zu athmen und zu empfinden, und den θυμὸς (vgl. S. 55.). Mit den unkörperlichen

*) Sprengel in seiner Gesch. der Med. Th. II. S. 253. sprach mit zu weniger Achtung von N. und nennt seine Philosophie halb peripatetisch [vielmehr platonisch] und halb [?] eklektisch.

und unvernünftigen Naturen ist er durch das λογικὸν verbunden; er unterscheidet und denkt und übt Tugend und die höchste derselben, die Frömmigkeit (εὐσέβειαν). (Daher ahndete Nemesios schon Religiosität als Menschencharakter). Verschiedene Naturen (φύσεις) verband so der Urheber zu Einer, woraus die Einheit des Urhebers des Ganzen erhellt. Von dem Steine bis zum Menschen ist eines von dem andern immer wenig verschieden (p. 40.) und unter Allen Ein Band. (Hier bemerke man die Abstufung). Gott ging allmälig und gehörig von den Pflanzen zu den Thieren, also in leisen Uebergängen fort. So kam der Demiurg, indem er theilweise mehr Sinne und mehr Fortbewegung im Gehen gab, zu den vollkommnern Thieren, welche alle Sinne haben und weit fortgehen können. Doch ertheilte er vorher auch den andern Lebendigen gewisse natürliche Klugheit und Fertigkeiten zu ihrer Erhaltung, so daſs sie den Vernünftigen nahe schienen. Eben so findet man einen Fortgang in den Tönen, aus dem einfachen Geschrei der Pferde allmälig zu dem mannichfaltigen der Raben, bis zur vollkommnen Menschensprache, welche durch Verstand und Vernunft gebildet ist (p. 43.). Der Mensch wurde zulezt geschaffen, da er an die Gränzen der unvernünftigen und vernünftigen Natur gesezt wurde, und er kann dem Körper nach als thierischer Mensch leben, oder ein himmlischer im göttlichen Leben werden.

Im Anfang der Welt waren die Kräfte der Natur rein und unverdorben, am wirksamsten. (p. 47.) Gott

wollte nicht, dafs der Mensch seine eigne Natur kannte vor seiner Vollendung, damit er nicht, sich als vieler Dinge bedürftig erkennend, den körperlichen Nothwendigkeiten zu viel Sorge weihte. Daher liefs er ihn nicht vom Baum das Erkenntnifs nehmen. Doch als er nicht gehorchte und sich selbst erkannte, fühlte er das körperliche Bedürfnifs der Bedeckung; denn der Mensch allein hat von Natur keine zureichende Bedeckung (p. 51.). Vorher hatte Gott ihn so geschaffen, dafs er nicht bei sich und in Unwissenheit über sich selbst war. (Hier fand N. also noch nicht gewecktes Bewufstseyn, Bewufstlosigkeit, aus der der Mensch sich willkührlich rifs.)

Alle Thiere übertrift der Mensch durch die Betastung. — In dem Thiere ist keine Wissenschaft und keine Tugend (p. 118.); der Mensch allein ist von Natur ein geselliges und bürgerliches Geschöpf, denn einer ist sich nicht für Alles selbst genug (p. 52.). Der Mensch allein hat sogar unter allen Vernünftigen den Vorzug, dafs er durch Reue Vergebung erhält, was man weder von den Dämonen noch Engeln sagen kann (p. 53.). Er allein wird auch unsterblich (p. 55.).

Etwas Eigenthümliches in des Menschen Natur ist das Lachen, das er immer erregen kann. Ferner: die Erlernung der Künste und Wissenschaften, und die zu jenen nöthige Geschiklichkeit. Daher beschreibt man den Menschen als ζώον λογικὸν, θνητὸν, νοῦ καὶ ἐπιςήμης δεκτικόν. Der Mensch hat zwar δύναμιν δεκτικὴν καὶ τοῦ νοῦ καὶ τῶν τέχνων (ist empfänglich für Verstand und Kenntnisse),

doch dies durch Uebung. Bewundernswürdig bleibt er, da er Unvernünftiges mit dem Unsterblichen vereint.

Teleologisch, sagt Nemesios (p. 57.): Alles Vernünftige ist um sein selbst willen geschaffen, das Unvernünftige um Andrer willen. Diese Andern aber sind die Menschen, welche vernünftig und des Unvernünftigen bewufst, und daher herrschend über Alles — nemlich durch unrechten Gebrauch, heissen. Von Natur steht das Unvernünftige im Dienste des Vernünftigen. — Einst beherrschte der Mensch die Thiere, weil er sich beherrschte (p. 63.).

Der Mensch wurde μικρὸς κόσμος genannt,*) weil er in der ihm eignen Natur das Bild der gesammten Schöpfung trägt. Seinetwegen ist Alles, da er nach Gottes Form gebildet worden ist. Wie hoch steht der Mensch! Er, der Meere durchschift, den Himmel in Gedanken besteigt, alle Wissenschaften und Künste ordnet, die Abwesenden unterrichtet, das Künftige voraussagt, den Dämonen gebietet! Er, der himmlische Abkömmling! (p. 646-6.)

Nach einer Classification der Meinungen von dem Körperlichen und Unkörperlichen der Seele, hält Nemesios im zweiten Abschnitte für hinreichend, was von Ammonios (des Plotins Lehrer) und von dem Pythagoräer Numenios gegen diejenigen bemerkt worden sey, welche die Seele für

*) Gregor. Nazianc. gebrauchte den Ausdruk μικρόκοσμος zuerst, *Orat.* 34. *p.* 553.

einen Körper hielten. Doch geht er die Trugschlüsse der ältern Stoiker und andrer durch, und zeigt sich hier als guter Logiker, der nur aus zugestandenen Erfahrungen schliessen will. Er bemerkt zu Galenos, dafs die Seele nicht in dem Temperamente bestehe, vielmehr dieses besiege (p. 91.). Die Seele, sagt er, ist keine Entelechie, sondern οὐσία αὐτοτελὴς, ἀσώματος, (wie Eunomios nach Platon; — nur tadelt er mit Recht diesen Kezzer, dafs er dazu einen aristotelischen Begrif gemischt habe p. 104.), nicht etwas, welches sein Seyn in etwas Anderm (begründet) hat (p. 124.).

Den noch jungen Kindern ist zwar nur eine unvernünftige Bewegung eigen, dennoch sagen wir, dafs sie eine vernünftige Seele (ψυχὴν λογικὴν) haben, sobald sie wachsend die vernünftige Thätigkeit zeigen (p. 119.). Jedem Körper ist eine angemessene Seele angepafst; daher wohnen in Körpern, welche verschieden sind (nach Galenos) auch verschiedene Seelen.

Die Thiere haben einen eigenthümlichen Instinct; manche erhielten sogar List, wie auch ein Bild der Kunst, oder ein Schatten von Vernunft. Dafs sie aber nicht von Vernunft geleitet werden, zeigt sich, da sie Alles auf dieselbe Art thun. Jeder Wolf ist auf dieselbe Art listig, jeder Affe auf dieselbe Art Nachahmer. Dagegen gibt es tausend menschliche Handlungsweisen; denn das, was vernünftig ist, ist frei und selbstmächtig. Vernunfthandlungen sind bei Andern Andre.*)

*) Schon Tiedemann Th. 3, S. 518. sagt: Dafs die Thiere keine Vernunft haben, bewies Nemes. bündiger als

Nemesios fühlte die Schwierigkeit einer Entscheidung über die Verbindung des Körpers mit der Seele, die er im dritten Abschnitt abhandelt, besonders da durch eine Vereinigung zwei Substanzen ihre Natur verändern. Mit Ammonios nahm er an, dafs die Seele bei der Vereinigung nicht verändert, mit dem Körper nicht vermischt werde (p. 151.). Auch wird die unkörperliche Seele durch keinen Ort eingeschlossen (p. 134.). Ganz durchdringt sie das Ganze, und kein Theil wird von ihr erleuchtet, in dem sie nicht ganz gegenwärtig wäre.*) Wenn es heifst, dafs sie im Körper wäre, so ist das nur in Beziehung zum Köper zu verstehen, nicht vom Ort, sondern nur von einer Hinneigung und dem Verhältnisse derselben. Sie ist so gegenwärtig, wie man sagt: Gott ist in uns. Statt: dort ist sie, sollten wir sagen: dort wirkt sie. Die Seele vermischt sich also nicht mit dem Körper, sondern wirkt nur mit ihm. Ob

vor ihm alle Bekannte, damit, dafs in allen ihren Handlungen nichts von Vernunft sichtbar ist. „Sie verbessern nichts, erfinden nichts und behalten stets einerlei Verfahren. Gott hätte den Thieren umsonst Vernunft gegeben, wenn sie sie etwa nicht äusserten.“ Aus dieser Quelle schöpften bis jezt alle Philosophen ihre Beweise gegen die Vernunft der Thiere.

*) Dennoch sagt er Cap. 5. p. 170. dafs jeder Seelenkraft zu ihrer Wirksamkeit ein eigenthümlicher Theil des Körpers als Werkzeug zugetheilt sey. Die Werkzeuge der Seele seyen vorzüglich die vordern Höhlen des Gehirns, die aus ihnen entspringenden Nerven, welche durch den Seelengeist angefeuchtet werden, und der Bau der Sinnwerkzeuge (Also schon wie später Des Cartes).

Ob er sich gleich am Schlusse dieses Abschnitts (p. 144.) gegen den Origenes und dessen Grade der Seelen erklärt, so neigt er sich vorher doch zu dessen oder Platons Lehre von der Präexistenz der Seele.

Die Eintheilung der Seelenkräfte, welcher er aufstellt (p. 171.), unterscheidet τὸ φανταστικὸν, τὸ διανοητικὸν und τὸ μνημονευτικόν. Eine andre Eintheilung (p. 211.) ist in τὸ φυτικὸν, τὸ αἰσθητικὸν und τὸ λογικόν. Dabei nimmt er Gelegenheit von den Trieben, Begierden und Leidenschaften zu handeln. — Dem freien Willen giebt er einen weiten Umfang, und leitet von ihm die ganze sittliche Beschaffenheit her. Nach Cap. 41. werden wir durch unsre eigene Wahl erst böse, sind es aber nicht von Natur.

Seine Physiologie ist mehrentheils aus dem Galenos ausgezogen. Uebrigens konnte (wie Sprengel am a. O. sagt) nur die Leidenschaft der Gegner des Engländers Harvey im 24. Cap. p. 241. eine Spur vom Kreislauf des Bluts finden.

Der Umfang der Schrift ist vielumfassend, und zeugt von einem ächten anthropologischen Ueberblik, welcher sowohl die Seele, (und zwar zuerst), als auch den Körper, sowohl Natur, als auch Freiheit begreift. Sie enthält ungleich mehr als Aristoteles Schrift περὶ ψυχῆς, und beschränkt sich nicht auf das Erkenntnifsvermögen, sondern behandelt auch das Gefühl und das Begehren, ja den Willen. Die Betrachtung über das Verhältnifs der Seele zum Körper ist zwekmässig eingeflochten, wie das Ganze ein freier Geist beseelt.

In Johannes Chrysostomos Schriften liegt manches Interessante und manche Resultate für Menschenkunde, jedoch weniger für allgemeine Psychologie. So enthalten auch die Schriften der spätern Kirchenväter wenig Neues, da sie fast immer den Vorgängern nachsprechen, wie es Isiodoros that, der den Menschen Etwas von Allem seyn liefs. Man vgl. s. *Epist.* 259. *Lib. I. p.* 71.

Unter den abendländischen Kirchenvätern, welche wenig oder keine Kenntnifs der griechischen Philosophie verrathen, sind Folgende der Auszeichnung werth.

Tertullianus (im J. 200.) schrieb ein Werk *de anima*, in welchem er, mit den Stoikern, die Seele körperlich seyn liefs, und es sogar aus biblischen Gründen gegen Platon und Aristoteles erklärte. Er nahm an, die Seele werde zugleich mit dem Körper empfangen, wachse mit ihm und werde mit ihm vervollkommt. Eine eigne Erinnerungskraft in Ansehung des Vergessens besizze sie nicht. Die meisten Träume kommen von den Dämonen, daher sie vorbedeutend seyen; die heiligen und prophetischen von der Gottheit. Einige bilde sich die Seele selbst, die übrigen entstünden aus einer Entzückung, wie er von einer montanistischen Frau erzählt. — Ueberhaupt enthält das Buch viele Meinungen. Von ihm rührt die Meinung von der natürlichen Fortpflanzung der Seele (*per traducem*) her. S. *De anima* c. 4. *sq.* c. 9. c. 22. Eben so behauptete er vor Augustinus eine gleiche Zeugung und Vererbung der Sünde (*tradux peccati;* daher die Pelagianer den Spottnamen *Tra-*

duciani erfanden) und erwähnt ein *originis vitium* (c. 41.). — Noch hatte er 7 Bücher von der Entwiklung für die Montanisten geschrieben.

Cyprianus von Carthago, (258.) behauptete schon, dafs die Seele des Kindes ohne Taufe verloren gehe, und dafs ihm durch dieselbe nicht eigene, aber fremde Sünden vergeben werden. Für diese Meinung benuzte Augustinus vorzüglich Cyprianus Auctorität.

C. Lactantius lieferte in seinem Buche *de opificio dei vel formatione hominis* mehrere gute Bemerkungen über die Seele, über die Sinne und die Würde des Menschen in Vergleichung mit den Thieren. Bei ihm aber finden wir schon die Spuren von Verachtung der Vernunft, wie bei Arnobius.

Hilarius dachte hoch von der Seele und fand in der Natur des Menschen keine Nothwendigkeit zu sündigen, sondern wies sie in den Trieben und der sinnlichen Lust nach. Er behauptete: der Mensch hat Kräfte zum Anfang der Besserung, und diesen mufs er selbst machen.

Philastrius (st. 387.) sammelte die Meinungen der Kezzer, oft aus Epiphanios. In seinem Buche *de Haeresibus* erwähnt er namentlich folgende psychologisch weitläuftig von ihm widerlegte Kezzereien: 1) dafs der Leib des Menschen eher gemacht worden sey als die Seele, und dafs das göttliche Ebenbild nur in jenem gesucht werden müfste; 2) dafs die Seele eine *inspiratio* sey, statt, dafs in sie eine Einblasung geschehe; 3) die pla-

tonische Präexistenz; 4) dafs die Thiere eben sowohl Vernunft haben als die Menschen; 5) dafs die Seelen auf eine natürliche Art fortgepflanzt werden, also auch die Heiden durch natürliche Geburt entstehen, statt, dafs die Seligen täglich durch Christum geschaffen wären; 6) dafs die Seele aus Materie entstanden, statt, aus Nichts geschaffen sey; 7) dafs die Menschen nach den zwölf Thierkreisen, astrologisch, geboren werden; 8) dafs die Seelen der Bösen in böse Geister und Thiere übergehen.

Gewifs lag in diesen Behauptungen viel Unpsychologisches, d. i. Transscendentales, nur stritt man nicht skeptisch, geschweige kritisch, sondern dogmatisch und vertrieb Meinung mit Meinung.

Ambrosius in Mayland fand an Neugebornen überall Sünde. Seine Lehre ging auf Augustinus, seinen Schüler, über.

Augustinus.

Augustinus (384.), ein Mann von rascher Phantasie und bleibendem Wizze, oft tiefsinniger, öfter aber, besonders in verschiedenen Zeiten, inconsequenter Denker, befolgte im Wesentlichen die Grundsäzze der alexandrinischen und namentlich der plotinischen Philosophie. Er suchte sogar einen Frieden zwischen diesen und dem Christenthume zu stiften. Seine Grundsäzze sind nach der Zeit zu unterscheiden. Mit den Alexandrinern behauptete er (388.) die Unkörperlichkeit der Seele, gegen Tertullianus; er brachte jedoch für sie mehrere

neue Beweise vor, mithin auch mehrere Gründe für die Einfachheit der Seele und wider den Materialismus, ob sie gleich nicht zureichend waren. Unter diesen befand sich der Grundsaz: die Seele ist in jedem Theile des Körpers ganz, doch nur der Kraft nach (nicht räumlich) durch ihn ausgebreitet. Auch bei ofnen Sinnen kann die Seele oft nicht empfinden, nicht hören u. s. w. Wir denken und wollen, also leben und sind wir.

Er stellte eine merkwürdige Stufenordnung der Seelenkräfte (noch im Jahr 388.) auf. Die Aeusserung der Seele zeigt sich in sieben Arten, von denen Eine vollkommner ist, als die Andre. Sie sind 1) Körper belebend und ernährend; 2) Empfindung und Zeugung bewirkend; 3) Gedächtnifs, Verstand, Cultur begründend (hiermit beginnt das Eigenthümliche des Menschen); 4) die sinnlichen Bedürfnisse der herrschenden Seele unterordnend (Anfang der Güte); 5) die Würde erhaltend, wo sich die Seele ihres wahren Adels bewufst wird; 6) das Ringen nach der intellectuellen Anschauung; 7) Anschauung der Gottheit selbst, unmittelbare Erleuchtung. — Diese Aufstufung gleicht den Perioden einer Geschichte der Menschheit.

Die von Origenes behauptete Freiheit des Willens liefs Augustinus den Adam und seine Nachkommen durch den Fall verlieren. — Den innern Sinn (des Aristoteles) bemerkte er (schied ihn aber nicht genug von der Apperception überhaupt) und sprach ihn auch den Thieren zu, welchen übrigens die Vernunft fehle. Das Gedächtnifs bedarf, nach ihm, nicht nothwendig der Phantasie, son-

dern kann auch ohne deren Bilder statt haben, da wir uns auch der Gegenstände der Verstandeswelt erinnern. (Eine nicht zuverkennende, schäzbare Analyse!) Ja er erklärte Gedächtnifs, Verstand und Willen für einerlei. — Einbildungskraft war ihm ohne Sinnlichkeit nicht möglich, daher er auch (vielleicht aus eigner Erfahrung) die Einbildungskraft ein Verderben der Seele nannte.

Der Körper war ihm der edleren, herrschenden Seele als Organ untergeordnet. Sie belebt und erhält ihn und wirkt durch ihn. Durch das Bewufstseyn des Widerstrebens von Seiten des Körpers entsteht das Gefühl des Schmerzes in der Seele, so wie die Gefühle aus verschiedenen Reizen des Körpers, welche die Wirksamkeit der Seele spannen, stammen. Uebrigens erklärte Augustinus schon das Seelenorgan für eine *qualitas occulta*, ob er gleich die Philosophen auf den Beitrag der Organisation, wie des Gehirns, zu unsern Vorstellungen hinwies.

Wie er Astrologie und Magie hemmte, so verscheuchte er auch die Weltseele wie die Emanation. Nicht aus der Weltseele leitete er den Ursprung der Seele ab, sondern er liefs sie von Gott aus Nichts erschaffen seyn, alle Seelen aber aus der erstern Seele des Menschen abstammen; wobei er aber die Art und Beschaffenheit der Abstammung nicht zu erörtern wagte, sondern es als einen Saz der Theologie aufstellte. Zwar nahm er das platonische Vordaseyn der Seele vor diesem Leben oder jene Erklärung des Ursprungs der unwandelbaren Ideen nicht an, allein er machte doch die

Wahrheit der menschlichen Erkenntnifs von der Einwirkung des göttlichen Verstandes auf dieselbe abhängig. Daher fand er Schwäche des menschlichen Verstandes und verkannte die menschliche Anlage und Bestimmung.

Pelagius trat in dieser Zeit mit der Meinung auf, dafs die Menschen zuerst nach der Natur, dann unter dem Gesezze, endlich unter der Gnade gelebt haben. Ursprünglich sey der Mensch ohne Tugend, aber auch ohne Laster, und nur das in ihm, was Gott geschaffen habe, bis die Handlung des freien Willens Tugend und Laster erzeuge. Nur die Möglichkeit der Handlung komme von Gott, Wille und Handlung vom Menschen. — Dagegen schrieb Augustinus (418.) und behauptete zu derselben Zeit, dafs Gott weit mehr zur Verdammnifs als zur Gnade bestimmte Menschen geboren werden lasse, dafs die Kinder sündlich durch die Zeugung oder die teuflische Vermischung seyen. Im Jahre 419 oder 420 schrieb er seine Bücher *de anima et ejus origine*, worin er zugleich seine Meinungen von einer göttlichen Prädestination zum ewigen Tode, wie zum ewigen Leben, schon wegen der Erbsünde, vortrug. Dennoch behauptete er früher (388. in s. Buche *de quantitate animae*): eigentlich scheine die Seele alle Künste mit sich gebracht zu haben.

Gegen die Manichäer schrieb er (391.) sein Buch von zwei Seelen, den guten und bösen im Menschen. (*Opp. T. VIII. p. 55.*) Ihm lag das Böse im freien Willen und er selbst gab zu, dafs

die Menschen in ihrer eignen Natur ohne Fehler geschaffen seyen.

So kamen Fragen über die Reinheit der Natur des Menschen zur Sprache, die man bald, mehr bald minder als verdorben erklärte. Jezt erst wurde also die Natur selbst für verworfen angesehn und angeklagt, da man vorher blos die fremde Willkühr des Satans dafür angegeben hatte. Doch erkannte auch Augustinus, daſs die Natur gut sey.

Der Grundsaz von übernatürlichen Gnadenoperationen des Geistes kam durch Augustinus in den Gang und in die Kirche. Alle menschliche Seelenkräfte wurden dadurch ein fremder Besiz. Gegen Pelagius subtilisirte dieser kirchliche Meinungsdespot den freien Willen und die Selbstmacht von dem Menschen weg. — So ward in den Zeiten, wo der Mensch kränkelte, der heilige Geist ihm ein recht wichtiger Arzt, ein bedeutendes Dogma, eine Gottheit.

Kampf zwischen Natur und Gnade verblieb noch im Zeitalter der Scholastiker. Was von Natur noch zurükblieb, war dämonisch, d. h. nicht göttlich, sondern teuflisch. Ausgezogen muſste die Natur werden; das Unwiedergeborne in der natürlichen Erkenntniſs sey Irrthum; dies waren Lehren, welche Viele verwirrten.

In dem verrufensten Dogma von der Erbsünde konnte Augustinus wenigstens das Bedürfniſs der Bestimmung des Ursprünglichen des Menschen ahnden, wie des Natürlichen. Auch lag in seiner Behauptung etwas Wahres, nemlich daſs

das Kind in einem negativen Zustande, in einem Mangel an Fertigkeit begriffen sey. Aber auch, dafs seine natürliche Kraft unzulänglich sey ohne Gnade. — Eine natürliche Beschränkung bei dem frühen Mifsverhältnisse der Kräfte im Kinde wurde vor Augustinus zugegeben, wie von Pelagius unter Einschränkungen.

Als das nächste Beispiel individueller Selbstbeobachtung nach Antoninus sind Augustinus *Confessiones* in 13 Büchern (gegen d. J. 400 geschrieben) zu nennen. Sie sind schon merkwürdig als Selbstgeständnisse eines berühmten Mannes über geheimere Fehler (auch als Gegenstük zu den spätern Bekenntnissen von Rousseau). In Augustinus öffentlicher Beichte an Gott zeigt sich ein eignes Gemisch von asketischer Schwärmerei und Aberglauben, von Scharfsinn und wizzelnder Spizfindigkeit, von sich erhebenden und kleinlichen Gedanken, wie ein Gemisch des Sententiösen und des Redseligen. (Dagegen hatte Rousseau einen tiefern Blik ins Innere der Seele, mehr Achtung der Kinder, und auch eine ungleich bessere Darstellung. Beide suchten indefs eine Herzenserleichterung; Beide sahen die Menschheit mit einem düstern Blik an). Bei Augustinus findet man ein Bekenntnifs der Demuth, indem er dafür sorgen wollte, dafs man keine zu rühmliche Meinung hege; daher seine Erzählungen von seinen sinnlichen Phantasieen. — Von allen seinen Büchern ward keines bereits bei seinem Leben so stark und mit so vielem Beifalle gelesen, als diese, in ihrer Art neuen Bekenntnisse. Durch das lebhaft erregte Gefühl seiner Schwachheit, ward seine Darstellung zu einem Ge-

schwäz; wie er in Uebertreibung bei seinem moralischen Rigorismus und der Ueberspannung der Einbildungskraft verfiel. Darum sind diese Selbstbekenntnisse nicht als Muster einer unbefangenen Selbstuntersuchung zu betrachten.

Durch die origenianischen Streitigkeiten war die Frage von dem Ursprung der menschlichen Seelen in Anregung gekommen; daher verwies Hieronymus den Marcellinus in dieser Hinsicht an Augustinus. Dieser aber legte die Frage jenem selbst vor. — Als Hieronymus behauptet hatte, Gott bringe täglich mit neuen Körpern auch die dazu gehörenden Seelen hervor, liefs Augustinus von Hieronymus nähere Erklärung erbitten, die dieser aber ablehnte.

Von Cassianus (er starb nach 435.), der in Aegypten mit den Mönchen, wie Philon, vertraut war, sind die Behauptungen merkwürdig: Die Laster bekommen nach der Beschaffenheit des verdorbenen Theils der Seele verschiedene Namen. Wenn der vernünftige Theil (λογικὸν) gelitten hat, so entsteht Neid und Stolz; bei dem θυμικὸν, Traurigkeit und Wuth; bei dem ἐπιθυμητικὸν, Geiz, Unzucht, Fressucht. Durch ihn auch wurde die Moral auf Psychologie gebaut.

Was Macrobius (410.) in seinem *Somnium Scipionis* Merkwürdiges für Psychologie aufstellt, ist namentlich der Versuch, zu beweisen, dafs die Seele durch sich selbst bewegt werde, mithin

nicht durch den Körper und dessen Einfluſs. Vgl. 2, 16.

Claudianus Mamertus (458.) schrieb *de statu animae L. III.* und stellt darin folgende Säzze auf: Wenn die Seele ihre bestimmte Grösse hat, und in einem gewissen Orte eingeschlossen ist, so muſs sie auch ihren Körper haben; doch diesen nur als Organ. Die Seele ist aus keinem Körper gebildet; sie ist in allen ihren Bewegungen durch den Körper ganz. Sie sieht und hört ganz durch den Körper. Die Seele ist ganz Denken, Wollen, Lieben. Vgl. *du Pin Nouvell. Bibl. des Aut. Eccl. T. 4. p.* 224. s.

Um das Jahr 550. trat der selbstständige beobachtende Arzt Alexander von Tralles auf und warnte vor Systemsucht. Er rieth an, immer Rüksicht zu nehmen auf Naturkräfte, Constitution, Alter und Lebensarten des Kranken. Auch stellte er trefliche Gedanken über die psychische Cur der Melancholie auf. M. s. *De Morbis L. I. c.* 17.

Später (590.) ward Pabst Gregorius zum Tonangeber durch seine Moralien. Diese blieben lange die Quelle aller moralischen Begriffe.

Die Idee des Mikrokosmus wurde von Einzelnen aufbehalten, und bald erweitert, bald beschränkt. Johannes Damascenus führte sie weiter aus und dahin, daſs der Mensch mit allen Wesen der Welt in Gemeinschaft stehe, oder von ihnen Etwas habe *).

*) Nur hätte Tiedemann Th. 4. S. 45. ihm jene Idee nicht zuerst zuschreiben sollen.

Araber.

Lange begnügte man sich einige sparsame Funken des heiligen Feuers aufzubewahren, an den sich später der Geist des Denkens entzünden sollte. Die Philosophie lag in den Händen Eines Standes, und ging aus Klosterzellen hervor, wo sich oft die gröbste Unwissenheit und Bigotterie verbarg.

Im siebenten Jahrhunderte bildete sich ein eroberndes Volk in einer beinahe nicht gekannten Gegend der Erde, die Araber, hochherzige und nicht uncultivirte Menschen. — Muhamed's Revolution erschien und wirkte Vieles. Muhamed selbst hatte zwar keine hohen Begriffe vom Menschen, den er für unbeständig, zum Bösen vorzüglich geneigt, abhängig von einer höhern Willkühr, folglich nur mit Mistrauen betrachtete. Er stellt acht Stufen der Seligen des Paradieses bedeutungsvoll auf.

Zugleich war jezt ein neuer Seelenzustand geweckt, der des intolerantesten religiösen Fanatismus.

Die erobernden Araber kamen durch die Syrer und die griechischen Aerzte zur Kenntnifs der griechischen Philosophie, besonders des Aristoteles, den sie in Uebersezzungen besassen. Mehrere Aerzte zeigten sich als Denker. So der 923. gestorbene *Arrasi Rhazes*, ein neuplatonisirender arabischer Arzt, welcher zur Cur der Melancholie das Schachspiel empfahl.

Der arabische Philosoph Thophail im 12. Jahrhunderte sezte den Grund der Thierform, vermöge welcher sie der Empfindung und Bewegung fähig sind, in die Entwiklung des Geistes,

einer Substanz, die dem Aether ähnlich sey und woraus die Dämonen bestehen. (Hier also alexandrinischer Eklekticismus.) Das Leben der Thiere hielt er für stärker als das Pflanzenleben. Ueberall war in ihm Ein Princip der Thätigheit wirksam; das Seelenwesen ein Mittelding zwischen allen vier Elemente (mithin materialistisch gedacht).

Averrhoes, welcher im Jahr 1217 starb, erregte vieles Aufsehen, und die meisten Streitigkeiten veranlafste seine Theorie vom Verstande. Des Aristoteles sogenannter thätiger Verstand war ihm eine allgemeine Intelligenz der niedrigsten sublunarischen Sphäre, die sich in allen einzelnen Menschen zugleich wirksam beweise; wobei keine wirkliche numerische Verschiedenheit eintrete, ob sie gleich nur verchieden erscheine. Diese Vorstellungsart, welche auch unter den Scholastikern Freunde fand, mufste wegen des Streites Pabst Leo X. durch eine Bulle verbieten.

Ebn Sira oder Avicenna, der berühmte Arzt, dessen System fast 6 Jahrhunderte herrschte und der 1036. starb, nahm den leidenden Verstand gegen Averrhoes als wesentlich vom Körper verschieden an. Als Arzt leitete er die Melancholie nicht von den Dämonen, sondern aus der Verdunkelung und Verfinsterung einer Luftsubstanz, wie die Schwermuth aus sehnsuchtsvoller Liebe ab. Zur Cur der Melancholie schlug er Mittel vor; unter Andern die Schaukel.

Neuer Aberglaube entstand in dieser Zeit durch die Eroberung der bisher von den Rö-

mern besessenen Länder von barbarischen Völkern.

Die Stiftung von Schulen begann durch Geistliche, besonders in Irland und Britannien. Dort finden wir Johann Scotus Erigena, dessen Geist durch die lateinische Uebersezzung des zur späteren mystischen alexandrinischen Theologie gehörigen Dionys, des Areopagiten, eine Richtung bekam. Mit ihm begann die Periode der sogenannten scholastischen Philosophie. Aeussere dialektische Form ward vorherrschend. Scotus bestimmte den Begrif der Natur schon metaphysisch, und fand fünf Stufen von ihr bis zur Gottheit. Als Stufen der Erkenntniſs gab er an a) das verworrene Denken, b) die actuelle (gegenwärtige) Erkenntniſs, c) die habituelle (in Bereitschaft stehende), d) die virtuelle (eingeschlossene). — Er nahm an, von Erfahrungskenntnissen haben wir Gewiſsheit durch etwas in der Seele Liegendes.

In dem Zeitalter der Scholastik ward die herrschende Seelenkraft der Scharfsinn, welcher sich in endlosen Spaltungen der Begriffe erschöpfte, die zulezt in blosse Wortunterscheidungen übergingen. Diese konnten nur in den Mönchszellen der Klöster gedeihen und jene Disputirsucht erhalten, wodurch einseitige Methode erhalten wurde. Die Philosophen machten aber jezt einen von der grossen Welt abgesonderten Stand aus, der überdem nicht einmal in der Volkssprache philosophirte. Da der Scharfsinn seiner Natur nach nie vereint, sondern, oft mit spizfindigen Subtilitäten, immer trennt, und immer Ausnahme, nie Regel

sieht, Feind aller Systeme ist: daher konnte er einen Duns Scotus sogar zum Skepticismus führen. Geht das Spalten insbesondere auf die Trennung der Seelenverrichtungen selbst, so entsteht Speculation aus leeren Abstractionen. Doch kamen die strengsten Nominalisten zulezt an den Idealismus, da sie alle unsre Vorstellungen fast für nichts weiter als leere Scheinbilder hielten und alle Begriffe nur für blosse Namen ansahen. Doch trugen sie zur Schärfung und Deutlichkeit mancher Begriffe, z. B. der Substanz, der Kraft, des Dinges an sich Vieles bei.

Rousselin als Behaupter des Nominalismus (im 11. Jahrh.) führte die allgemeinen Begriffe blos auf das Bedürfnifs und die Natur der Sprache zurük. Diese allgemeinen Begriffe waren ihm blos gemeinschaftliche Gattungsnamen, ohne dafs ihm ein wirklicher Begrif im Verstande entspräche. Abälard gab dem Nominalismus zulezt seinen festen Charakter. Die Universalbegriffe galten dann für blosse Verstandesbegriffe ohne Realität.

Es sezten die Scholastiker zu wenig Werth auf die Sachkenntnisse, die man aus der Erfahrung schöpfen mufs, und sie wollten Alles *a priori* deduciren. Die Specialpsychologie wurde gehindert durch die astrologischen Träume vom Einflusse der Gestirne auf die Gemüther, so wie durch die Vorurtheile und ungeläuterten Begriffe von den Eingebungen des Teufels, von der Erbsünde, und den Gnadenwirkungen.

Die Mystik erwuchs aus der intellectuellen Anschauung der Alexandriner. Bei der Einkehr

auf sich selbst, sagt Herder, brütete man über sich selbst und ward sich auf dem Wege der Selbstvergötterung ein leeres Idol. Ein die Natur zerknickender Mysticismus entstand. Ein neuer, geistlicher Empirismus ging hervor. Man wollte fremde Geisteswirkungen erfahren haben; und hier zeigte sichs, wie man auch die Erfahrungsseelenkunde durch Uebertreibung vernichten könne. Es zeigte sich eine Menge innerer erdichteter Seelenerfahrungen, in denen man sich überspannte, da man die Gränzen seiner Kräfte und die wahre Natur seines Wesens verkannte *). Die an der Seele Leidenden bemerkten sich selbst zu sehr und zwar aus Schwäche oder aus Stolz, daher man sogar sein Wesen vergöttlichte. Den Ursprung der innern Erscheinungen suchte man ausser sich und zwar weit systematischer als zu Christi Zeit, in Gott, nicht in sich selbst. Man gerieth auf den dunkeln Grund seiner Seele; man quälte sich mit abwechselnden Gemüthszuständen des Lichts und Dunkels.

Alle eifrigen Mystiker, Magi und Kabbalisten sind nach dem Systeme halbe Skeptiker. Sie bemühen sich die Unzulänglichkeit alles natürlichen Lichts, das Unvermögen der gesunden Ver-

*) Die fromme Härte mancher Andächtler und Asketen gegen das Menschengeschlecht leitete Platner (s. dessen Aphorismen Th. 2. S. 112.) aus ihrem Princip des Gottes-Willens in der Moral ab, indem sie auf ein[illegible] ten gegen Gott an die Stell[illegible] sezten, und so das wohl[illegible]

Vernunft zur Erkenntnifs des Wahren, den natürlichen Gebrauch der höhern Kräfte herabzusezzen, damit ihre Theorie von einem höhern Einflusse und einer durch Umgang mit Geistern zu gewinnenden höheren Erleuchtung desto mehr Eingang fände.

Die Scholastiker, im engern Sinne genommen, beginnen mit dem zwölften Jahrhunderte und dauern bis ins sechzehnte und bis zur Reformation fort.

Hugo a Sancto Victore (1140 gest.) regulärer Chorherr in dem Kloster St. Victor in Paris, klagte laut über sachleeren Wortschwall. Zweifelhaft ist es, ob er der Verfasser des ihm zugeschriebenen Werkes: über die Seele, in 4 Büchern ist. Dies Buch verräth schon Bekanntschaft mit Galen durch die arabischen Aerzte. — Hugo unterschied im 2. Buche eine sinnliche Seelenkraft von einer vernünftigen. Jene ist ihm das Vermögen der Empfindungen und Einbildungen, eine aus Feuer und Luft gemischte Substanz, die ihren Hauptsiz im Herzen hat, von hier zum Gehirne aufsteigt und die fünf Sinne in den dazu gehörigen Organen hervorbringt. Eben diese feurige Luft, welche die äussern Sinne erzeugt, bewirkt in einer der Hirnhöhlen die Einbildungskraft. Dann afficirt sie mitten im Gehirn die vernünftige Seele und überliefert diesem Vermögen der Begriffe und des Denkens, als dem eigentlichen Seelensubject die Bilder der Sinneneindrücke, um sie in Begriffe zu [illegible]ln. — So gab Hugo eine Art von Na[illegible]

Richard de St. Victore (gest. 1173.) nahm nach einer mehr kirchlichen als philosophischen Psychologie sechs Stufen einer Himmelsleiter, *Scala coeli*, an, die schon sein früherer Zeitgenoſs Honorius von Autun für die Annäherung an Gott, als Mystiker annahm. Zwei Stufen lagen für Richard im Gebiete der Einbildungskraft, zwei in dem der Vernunft, zwei im Gebiete eines höhern, durch übernatürliche Einflüsse geweckten und geleiteten, Erkenntniſsvermögens. Die erste liegt nur in der Einbildungskraft, durch welche wir die Gröſse der Werke des Schöpfers blos bewundern, ohne weitere Schlüsse daraus zu ziehen. Die zweite verbindet Vernunft mit der Einbildungskraft und lehrt uns die Zwecke der Werke des Schöpfers erforschen. Auf der dritten, auf die doch die Einbildungskraft noch Einfluſs hat, erheben wir uns zu allgemeinen und übersinnlichen Begriffen. Auf der vierten zeigt uns die Vernunft allein Ideen von übersinnlichen Wesen. Auf der fünften verbindet sich Offenbarung mit der Vernunft zu reinern metaphysischen Ideen von Gott. Auf die sechste stellt uns die Offenbarung allein, und läſst uns sogar Manches glauben, was der Vernunft zu widersprechen scheint.

Gegen das Ende des zwölften Jahrhunderts und mit dem Anfang des dreizehnten wurden auch die physischen, metaphysischen und moralischen Schriften des Aristoteles bekannt und dieser nun noch mehr einzig entscheidender Lehrer. Die nächste Folge dieser Bewunderung war eine blinde Anhänglichkeit.

Einige Rabbinische Säzze des David de Dinanto im zwölften Jahrh. waren von der Kirche noch als aristotetisch verworfen worden. So stellte er auf: Alle Dinge haben einerlei Natur, denn sie lassen sich sämtlich auf drei Classen bringen: 1) ewige unkörperliche Substanzen, 2) Seelen und 3) Körper. Jede dieser Classen beruht auf einem eignen Princip. Von jenem ist es Gott, von den Seelen der Verstand, von den Körpern die Materie.

Alexander von Hales (1230) commentirte schon des Aristoteles Bücher über die Seele.

Ein philosophischerer Kopf zeigte sich in Wilhelm aus Auvergne, welcher 1249. starb. In seiner Schrift *de immortalitate animae* suchte er die Einfachheit der Seele und ihre Verschiedenheit vom Körper darzuthun, indem das Seelensubject für sich bestehe. Die Gründe waren unter Andern, daſs bei der Abnahme der körperlichen Kräfte oft eine Zunahme der Seelenkräfte bemerklich sey, wie in manchen Krankheiten; daſs die Thätigkeiten der Seele den Gesezzen, nach denen der Körper wirkt, oft gradehin entgegengesezt seyen; — daſs das Denken um so besser von Statten gehe, je mehr man von dem körperlichen Zustande abstrahire. Uebrigens sprach er gegen die Seelenwanderung in Thiere.

Albert der Grosse.

Albert der Grosse, der im Jahre 1221 als Lehrer nach Paris gerufen wurde und 1280. starb,

blieb in seinem Buche *de anima (Opp. T. III.)* im Wesentlichen dem Aristoteles, den er commentirte, treu. Für eine Form des Körpers erklärte er die Seele nur insofern, als die Seelenthätigkeit als eine relative betrachtet werde, in ihrer Bewegung auf den Körper. Als absolute Seelenthätigkeit war ihm die Seele eine für sich bestehende Kraft, die in ihren Wirkungen durch ihr eignes Wesen bestimmt wird.

Obgleich die Grundlage und der Zuschnitt seiner Seelenlehre aristotelisch ist, so bringt er doch, durch Angriffe auf den Stagiriten gewizzigt, mehr Bestimmungen hinein.

Der gemeinschaftliche Sinn *(sensus communis)*, der bei den fünf Sinnen zu Grunde liegt, ist nach seiner Annahme theils besonderer Sinn, wo er die Formen der Sinnesgegenstände empfängt, theils gemeinschaftlicher Grundsinn, der Vereinigungspunct der Empfindungen (das Bewufstseyn), über welche er urtheilt. Die blosse Fähigkeit, Eindrücke und Formen der Sinnenobjecte aufzunehmen, ist nur ein leidendes Vermögen. Das Thätige scheidet sich in das Gedächtnifs, die Einbildungskraft und Dichtkraft, und beruht auf einem innern Organe, dessen Wesen geistige Wärme ist. Für alle jene Fähigkeiten nimmt Albert verschiedene Stellen des Gehirns als die Sizze derselben an. Der gemeinschaftliche Grundsinn hat seinen Siz vorn im Gehirn, wo die Nerven der fünf Sinne in Einen Mittelpunct zusammenlaufen und das ihnen gemeinschaftliche Organ bilden. Hinter demselben liegt der Siz der

Einbildungskraft. Die Dichtungskraft hat ihren Plaz in der mittelsten Gehirnkammer, aus der Verlezzung dieses Theils des Gehirns folgt Wuth und Raserei, (fast wie Des Cartes und Gall sprach).

Die Seele heifst bei ihm die vollendete Form des Menschen, welche die Vernünftigkeit ausmacht. Sie ist ein unkörperliches Wesen. — Die Weltseele läugnete Albert eben so, wie die Emanation der Seele aus der Gottheit.

Er richtete sich gegen diejenigen, welche eine substantielle Verschiedenheit der Seelenkräfte behaupteten, und entweder nur zwei substantielle Kräfte, das Vergängliche und das Unvergängliche im Seelenwesen, welche doch beide nicht in Einer Substanz bestehen könnten, annahmen, oder drei wesentlich verschiedene Kräfte, welche sich zu verschiedenen Zeiten (zulezt die Vernunft) entwickeln sollen, aufführten. Gegen diese Meinung stritt Albert und sagte: die Seele ist eine einzige, nicht zusammengesezte, unveränderliche (nicht körperliche) Substanz, die den Grund verschiedner Vermögen enthält (*totum potestativum*); denn ein Vermögen sezt immer das Andre voraus. Nichts destoweniger ist sie einfach und untheilbar.

Wie Aristoteles und die Araber, behauptete auch er verschiedene Grundkräfte der Seele. Eine Grundkraft der Seele zeige sich in verschiedenen Vermögen; zuerst in dem thätigen, dann in dem leidenden Verstand, dann in einem Empfindungsvermögen, endlich in einem Ernährungsvermögen.

Das Mittel der Vereinigung von Seele und Körper war ihm das, was das Unvollkommenste in der

Seele und das Vollkommenste im Körper ist. Jenes sey ein feiner, flüchtiger, feuriger Geist, der die Formen zum Bewufstseyn führt, welche die Organe aufgenommen.

Ueberhaupt war es Albert, welcher zuerst die Methode versuchte aus der Definition der Seele alle Vermögen derselben dialektisch zu folgern.

Bonaventura.

Von Bonaventura (geb. 1221., seit 1243. in Paris, gest. 1274.) ging gröfstentheils die mystische Theologie des Abendlandes aus. Die Behauptung einer Emanation der Seelen aus Gott würde minder interessiren, so wie seine Gegengründe wider die Existenz einer Weltseele, (da überhaupt die Seele kein unmittelbarer Ausflufs aus der göttlichen Substanz hiefs), als seine Stufenleiter der Seelenkräfte. Er stellte sich die ganze Welt der Geschöpfe unter dem Bilde einer Leiter vor, die sich aus der unendlichen Tiefe bis zur Gottheit erstrekt. Diese richtete sich nach der Stufenfolge der Aehnlichkeiten mit der Gottheit. Unser Geist schien ihm das ewige Bild der Gottheit. Den sechs Stufen des mystischen Fortschreitens zur Gottheit liefs er sechs Vermögen der Seele entsprechen; das Empfindungsvermögen, die Einbildungskraft, die Vernunft, den Verstand, das Höchste im Geiste, und die Synderesis oder das Gewissen, als ein dem Hange zum Laster entgegengeseztes Vermögen.*)

*) Schon bei Albert kommt die von den Kirchenvätern entlehnte Bezeichnung: Synderesis vor.

Aus folgenden Säzzen erhellt Bonaventura's psychologische Ansicht: Die Seele ist der Mikrokosmos, die Welt der Makrokosmos. Diese dringt durch die Thore der fünf Sinne gleichsam in jene ein, und wird durch Vorstellung ihrer Gegenstände erkannt.

Die geistigen Wesen sind entweder an die Materie fest gebunden und können von derselben nicht getrennt werden, wie die Thierseelen. Oder sie sind zwar mit ihr verbunden, können aber doch von derselben abgesondert werden, wie die menschlichen Seelen; oder sie sind ausser aller Verbindung mit der Materie, wie die himmlischen Geister.

Das Gedächtnifs wird von einem höhern Wesen modificirt; daher können wir durch dasselbe die einfachen Formen wie die Einheit behalten, die wir durch die Sinne nicht haben.

Der an sich veränderliche Verstand, da er keine Wahrheit als nothwendig einsehen kann, mufs seine Ueberzeugungen aus einem ihn erleuchtenden, unwandelbaren Lichte schöpfen. Er schaut in sich selbst die Gottheit wie die ewige Wahrheit an.

Das Vermögen der Willkühr besteht aus den Fähigkeiten der Ueberlegung, der Beurtheilung und des Begehrens. Diese selbst werden ohne eine Idee der Gottheit nicht möglich.

So erheben alle drei Seelenkräfte zur Erkenntnifs der Dreieinigkeit; das Gedächtnifs zur Erkenntnifs des Ewigen, der Verstand zur Erkenntnifs des absolut Wahren, der Wille zur Erkenntnifs des höchsten Guts.

Dafs ein Ding ein Individuum ausmacht, verdankt es der Materie; dafs es aber ein bestimmtes Individuum ist, verdankt es der Form. [Scharfsinnig genug für einen vermeinten Mystiker!] Die Materie an sich ist entweder ein blosses Gedankending, dann mufs sie ohne bestimmte Form gedacht werden; oder die Materie wird als etwas Wirkliches gedacht, und dann ist ihr die Form unentbehrlich.

Den Thieren schrieb Bonaventura nicht Freiheit, sondern nur eine gewisse Willkühr zu, die sich in ihren äussern Handlungen verrathe; die innern Handlungen hielt er jedoch alle für nothwendig durch die Natur der Thiere bestimmt. Die Freiheit nahm er übrigens für kein Vermögen, sondern für eine Fertigkeit, und vertheidigte zugleich die unbedingte, über allen Zwang erhabene, innere Freiheit des Willens.

Die Erleuchtung (Cultur) sezte er auf vier Grade: 1) die äussere, welche sich auf die mechanischen Künste, 2) die untere, welche sich auf die sinnliche Erkenntnifs, 3) die innere, welche sich auf die Philosophie, 4) die obere, welche sich auf die Offenbarung bezieht.

Mit dem Körper sah er die Seele leiden, jedoch diese nicht durch Verlezzung des Körpers selbst verlezt oder aufgelöfst.

Thomas von Aquino.

Thomas von Aquino, Schüler Alberts des Grossen, (geb. 1224. im Neapol. gest. 1274.) kannte

den Aristoteles zwar nur in lateinischen Uebersezzungen, doch wendete er auf dessen Auslegung grossen Fleifs. Er scheint die nachher sogenannte Geisterlehre oder Pneumatologie begründet zu haben. Er sezte die Eigenschaften aller endlichen, denkenden Substanzen fest, nemlich: a) Wille und Selbstthätigkeit, indefs leblose Dinge natürliche Begierde, blos lebende Substanzen einen thierischen Trieb haben; b) Unkörperlichkeit, bei welcher jedoch die Substanzen, als endliche, aus Substanz und Existenz zusammengesezt sind; c) Unveränderlichkeit — noch immer nach Aristoteles, — weil denkende Substanzen von aller Verbindung mit der Materie frei sind.

Die Verbindung der denkenden Substanzen mit den Körpern war ihm blos denkbare Berührung der beiderseitigen Kraft (*contactus virtutis*). Er sagte: die Seele ist mit dem Körper als substantielle, nicht als zufällige Form vereint. Die Seele wirkt auf den Körper ganz unmittelbar, nicht vermittelst eines Mittelkörpers.*) Sie regiert den Körper despotisch, aber die sinnliche Begierde beherrscht ihn politisch.**) In jedem Theile des Körpers ist sie ganz, nicht nach ihrem Vermögen, nach der Totalität ihrer Kraft gegenwärtig, sondern nach der Totalität ihrer Perfection und ihres Wesens, oder ihrer wesentlichen Vollkommenheit.***)

*) S. dessen *Summa tot. theologiae quaest.* 76. *Art.* 7. *p.* 140. *edit. Colon.* 1604.

**) *Quaest.* 81. *art.* 3. *p.* 153.

***) *Quaest.* 76. *art.* 8. *p.* 140.

Indem jedoch Thomas der Causalforschung der Naturerscheinung Gränzen sezte, behauptete er dogmatisch, die Seele gehe nicht mit dem Saamen über, sondern werde bei jeder Empfängnifs neu geschaffen.

Die Vermögen der Seele machen zwar nicht substantielle Theile der Seele; allein insofern die Seele als ein aus mancherlei Vermögen bestehendes Ganze (*totum potentiale*) gedacht wird, gehören sie wesentlich zu ihr, und fliessen aus dem Wesen der Seele.

Thomas stritt eifrig für die Unabhängigkeit der verborgenen Qualitäten und der ursprünglichen Kräfte von der Organisation.*)

Ihm waren die Vermögen der Seele unter einander nicht verschieden, weil das Einfache vollkommner sey als das Ganze. Und so fand er auch ursprüngliche Gleichheit der Seelen.

Johannes von Rupella.

Johannes von Rupella, ein 1271. gestorbener Minorit und Lehrer der Theologie zu Paris, schrieb ausser einer *summa virtutum ac vitiorum* — auch ein Buch *de Anima.* Von diesem Werke, welches sich als Handschrift in der Rhedigerschen Bibliothek in Breslau befindet (Fülleborn Beitr. St. 11. S. 235.), wäre ein Auszug wünschenswerth. Der Verfasser war strenger Aristoteliker.

*) *Summa theol. quaest.* 78. *art.* 5. *p.* 145.

Heinrich von Gent.

Heinrich von Gent (gest. 1293.), war minder unbedingter Anhänger des Aristoteles, den er commentirte. Nur personificirte er zu sehr die Abstracta. Er bemerkte zuerst nicht allein Thätigkeit beim Denken, sondern vorzüglich auch beim Empfinden, was man gewöhnlich für ein Leiden der Seele hielt. Auch das wirklich Leidende fand er vermöge der Gegenwirkung zugleich thätig. Psychologische Erfahrungen bestätigten ihm dies. Der Mensch sieht oder hört nicht, sagt er, wenn nicht die Sinne auf den Gegenstand, der Eindrücke macht, besonders gerichtet werden. So wird sich der, welcher mit ofnen Augen schläft, des Eindruckes des Lichts nicht bewuſst, weil die Thätigkeit des Gemüths fehlt, die den Sinn darauf richtete. Nach seiner Annahme kam aber das eigentliche Denkvermögen dem leidenden Verstande zu, und der Thätige wurde nur als Hülfsvermögen betrachtet, indem er die Phantasmen von den individuellen Merkmalen befreit (*denudare phantasmata a conditionibus materialibus*).

Gut sprach er über den Ursprung von Fertigkeiten (*habitus*). Fertigkeit war ihm eine dauernde Beschaffenheit, die in dem sich selbstthätig verändernden Wesen dadurch erzeugt wird, daſs es durch ein Andres verändert wurde. Man könne daher von keinem Organe an sich selbst sagen, daſs es eine Fertigkeit in solchen Verrichtungen besizze. Eine Fertigkeit werde durch mehrere einartige Handlungen hervorgebracht. Der Verlust einer Fertigkeit erkläre sich dann theils aus Unterlassung solcher

Handlungen, welche sich ursprünglich erzeugten und vermehrten, theils aus Handlungen, die diesen entgegengesezt sind. — Er rechnete die Seelenvermögen zur Seelensubstanz und hielt sie nur dem Namen nach für verschieden, wodurch er sich als Nominalist zeigte. Das Seelensubject selbst aber nannte er veränderlich.

Richard aus Mittleton.

Richard aus Mittleton (gest. um 1300. in Oxford), suchte die Einfachheit der Seele von andern Arten der Einfachheit zu unterscheiden. Hier sollte nemlich die körperliche Ausdehnung aufgehoben seyn und eine begränzte geistige aufgenommen werden. Aus einem Princip in der Materie leitete er alle, sogar niedere Seelenkräfte, wie die Leidenschaften, ab. Auf sie führte er dann die — vergänglich gedachten — Thierseelen zurük, welche durch den Instinct mit Nothwendigkeit regiert werden. Dagegen hat die menschliche Vernunft nach seiner Annahme ihren Grund nicht in der Materie, sondern ist durch unmittelbare Schöpfung Gottes entstanden, und zwar erst dann, wenn die Körper für sie fertig sind. — Uebrigens blieben ihm doch die Seelen, wie dem materialistischen Aristoteles, nur Formen der Körper.

In ursprünglicher Ungleichheit, sagt er, sind die Seelenwesen geschaffen; denn Gottes Allmacht und Weisheit legte so viele Mannichfaltigkeit hinein, als sie nur empfänglich waren. — Aus Erfahrung suchte er irrig abzuleiten, daſs Menschen von schlechter Körperbeschaffenheit oft an gei-

stigen Talenten andre Menschen von sehr vorzüglicher körperlicher Organisation weit übertreffen.

Den Zustand des Schlafs hatte er seiner Beobachtung unterworfen und gefunden, daſs in ihm die Denkkraft gehemmt werde.

Aegidius von Colonna.

Aegidius Romanus von Colonna, Erzbischof zu Bourges, Schüler des Thomas (gest. 1316.) war ein berühmter Mann seines Zeitalters. Ihm schwebte das Bedürfniſs der Auflösung folgender Aufgaben vor: Wie verträgt sich die Zunahme des Grades der Intension der Accidenzen mit der Unveränderlichkeit ihres Wesens? Kann ein Ding auf sich selbst wirken? Die Frage aus der rationalen Psychologie: Ob der Wille etwas Böses wollen könne ohne Zuthun des Verstandes? Ob er etwas begehren könne, von dem er keine Vorstellung hat. Jene Frage bejahte sein Lehrer Thomas; Aegidius verneinte sie. Er räumte zwar ein, daſs der Wille nichts begehren könne, wovon der Verstand gar keine Vorstellung habe, allein nun glaubte er, daſs zuweilen nicht Fehlschlüsse, sondern sinnliche Begierden den Willen täuschen. Er irrte hierbei, da schon diese Täuschung einen Fehlschluſs des Verstandes voraussezt.

Die Kräfte und Vermögen (*formae*) erklärte er für unveränderlich, weil sie nur einerlei Wesen und Definition haben. Die Verschiedenheit der Grade konnte ihm daher nur daraus entstehen, daſs das Subject eine verschiedene Fähigkeit habe, jene Formen anzunehmen.

Johann Duns Scotus.

Johann Duns Scotus, (gest. 1308.) nahm an: die Seele kann mancherlei Thätigkeiten verrichten, die sich logisch auf mancherlei Vermögen zurükführen lassen, die aber doch alle in der Wirklichkeit nur in Einem einfachen Princip gegründet sind. Auf die Verschiedenheit der Ursachen läſst sich keineswegs nothwendig von der Verschiedenheit der Wirkungen aus schliessen. Die Seelenvermögen sind mit dem Seelenwesen vereint, und durch diese Vereinigung reell Eins, so daſs nur eine formale Verschiedenheit übrig bleibt. — Um die Einfachheit der Seele zu retten, glaubte auch Scotus nothwendig die Einerleiheit jener Vermögen der Seele erhärten zu müssen.

Er schrieb der eignen Kraft und dem freien Willen des Menschen mehr zu, als Augustinus und Thomas zugegeben hatten. Er sagte: der Wille bewegt und bestimmt sich selbst; ob er gleich anderwärts noch den Sternen einen Einfluſs auf die Entschliessungen und Handlungen einräumt. — Gegen die Behauptung von der Schwäche des Verstandes bemerkte er, daſs der Verstand unveränderlichen Denkgesezzen folge, wenn auch die Sinne täuschten. Der menschliche Verstand, sagte er, vermag also Wahrheit zu erkennen, ohne einen übernatürlichen Einfluſs zu bedürfen. — Auch in den Sinnen sey etwas Gewisses; so wie eine Uebereinstimmung der sämmtlichen Sinne statt finde.

Wilhelm Durand.

Wilhelm Durand (gest. 1332.) zeigte sich in der rationalen Psychologie als ein scharfsinniger Forscher. Die Mannigfaltigkeit der Seelenvermögen erklärte er daraus, daſs der Seele noch verschiedene besondere Formen oder Qualitäten zukämen. Empfinden und Denken waren ihm veränderliche Aeusserungen der Seele; für sie sezte er aber Accidenzen voraus, die der Seele beständig zukommen, und eben diese sind die verschiedenen Seelenvermögen, die als besondre Qualitäten zum Wesen der Seele noch hinzugefügt sind, und von ihr getrennt gedacht werden können. Dieser Saz ward aber von ihm nicht erwiesen, daſs die Seele nicht stets denke und empfinde. So waren ihm die verschiednen Seelenvermögen noch etwas Andres als die Seele selbst, gegen Scotus Meinung.

Er nahm die Einerleiheit von Gedächtniſs, Willen und Verstand an. Es können, sagte er, mehrere einander untergeordnete Thätigkeiten aus demselben Principe hervorgehn, und sie sind nicht wesentlich verschiedene Vermögen. Er verwarf sogar die Aristotelische Lehre von einem leidenden und thätigen Verstande, als zwei besondere Verstandes-Vermögen, da es nur Einen Verstand gebe. Es sey nicht nöthig, eine Kraft, die nicht ununterbrochen wirke, aus einem besondern Principe abzuleiten. Doch bewies er blos, daſs diese Vermögen überhaupt bei der Wirkungsart der Seele in nothwendiger Verknüpfung stehen, nicht aber, daſs sie zusammen Ein Vermögen ausmachen. — Das Empfindungsvermögen nahm er, ge-

leitet durch Aristoteles, wie dieser, als eine Form des Körpers an.

Die menschlichen Seelen waren ihm ferner von Natur einander nicht gleich. Dieses nahm er nemlich in Hinsicht auf den ganzen Inbegrif ihrer Vermögen an, da die Erfahrung lehre, dafs es Menschen gibt, welche besser sehen und hören als Andre, ohne dafs dies seinen Grund in den Gegenständen habe; obgleich daraus noch keine Ungleichheit des Empfindungsvermögens als Seelenprincips, sondern nur die verhältnifsmässige Verschiedenheit der Sinnorgane folgt. In Hinsicht auf das Wesen der Seele aber läugnete er, dafs keine Ungleichheit der Seelen behauptet werden könne. Was Wesen der Einen ist, sagte er, ist Wesen der Andern. Hier eine Verschiedenheit annehmen wollen, hiesse annehmen, eine Seele sey mehr oder weniger Seele, ein Mensch sey mehr oder weniger Mensch als der Andere, was doch ungereimt seyn würde. Eben so wenig aber finde eine Verschiedenheit der Seelen statt, in Hinsicht auf die in diesem Wesen gegründeten Kräfte. (An Grade dachte Durand nicht genug).

Wilhelm von Occam.

Wilhelm von Occam, der Engländer (gest. nach 1342.), erklärte die Seelenvermögen unter sich, und von der Seele, für reell verschieden, insofern ein Seelenvermögen als ein nothwendiges Erfordernifs zu einer Lebensthätigkeit betrachtet wird, und insofern der Act des Sehens andre Bestimmungen hat als der des Hörens. Auch lehrte ihm die Er-

Erfahrung, daſs die Anlagen zu dem einen oder andern Acte verdorben oder vernichtet werden können, während Andre bleiben; daſs Jemand taub werde, aber sehr scharfsichtig bleibe. Hierzu sezt er: Denkt man sich dagegen unter den Seelenvermögen ein Caussalprincip verschiedener Thätigkeit, so sind die Vermögen der verschiedenen sinnlichen Empfindungen von der empfindenden Seele nicht verschieden. Eine und dieselbe Form des Empfindens in der Seele kann die verschiedenen Acte des Empfindens bewirken. Zwar ist der Unterschied der Vermögen der Empfindungsorgane insofern reell, als das Empfindungsvermögen des einen Organs ohne Nachtheil des Andern vernichtet werden kann. Indeſs ist die Verschiedenheit der sinnlichen Empfindung lediglich aus der Verschiedenheit der Organisation zu erklären, da sie alle sich auf gleiche Theile der Form des Empfindens überhaupt gründen. (Der unrichtige Begrif einer Form des Empfindens gab dieser Untersuchung allerdings eine schiefe Richtung.)

Occam behauptete ferner eine reelle Verschiedenheit einer Empfindungssubstanz und einer Denksubstanz, aus einem Miſsverstande der Natur des Sinnes und der Vernunft in ihrem Verhältnisse, weil Beide nicht aus einander abgeleitet werden können. Doch ahndete Occam schon, daſs alles Denken uns vernehmlich werden könne blos durch den (innern) Sinn, indem es sich ja (durch die Sprache) erklären lasse. Bei diesen Unterscheidungen ward nur nicht deutlich, wie Verstand und Wille in einer Seelenkraft gegründet sey, da sie sich doch verschieden äussern.

Das Anschauen und Denken (*actus rectus et reflexus*) unterschied er als zweierlei Thätigkeit, weil der Verstand manche Dinge zu denken vermag die nicht vor die Anschauung kommen.

Beim Empfinden, sagte er, muſs unter einigen Umständen ausser dem gewissen Eindrucke noch ein besondrer Eindruk angenommen werden. So wird eine Veränderung in den Empfindungen nicht blos durch den späteren Eindruk der Objecte bewirkt, wenn man etwa vorher in die Sonne oder in das Weiſse sah, wo das Auge eine eigne Qualität erhielt. (Allerdings eine feine psychologische Beobachtung, aber eine schlechte Erklärung! Die Nachempfindung des ersten Eindruks hätte er nicht für etwas, sich im Organe Bildendes, Objectives halten sollen). — So nahm er ein inneres Empfindungsvermögen (*sensus interior*) an, welches durch die Objecte verstärkt werde, indem von ihnen etwas in der Seele zurükbleibe.

Occam bemerkte mit Recht, daſs Natur des Menschen entweder den blossen Begrif Mensch oder etwas ausser der Seele Existirendes, ein Menschenindividuum ausdrücke. Dieses Individuum aber hielt er mit dem Wirklichexistirenden für einerlei.

Occams Schüler, Jo. Buridan, Stifter der Universität in Wien (1356.), stellte in Einigen Eignes auf. Den Willen lieſs er durch Gefallen oder Miſsfallen bestimmt seyn, und behauptete, der Wille könne auch das Streben nach dem Guten hemmen und aufschieben, auch etwas begehren, das nur in einer gewissen Hinsicht als Gut aufgestellt würde. —

Uebrigens erklärte er sich gegen Verschiedenheit der Seelenvermögen, da nur die Organendispositionen verschieden seyen, jene aber reell einerlei.

Marsilius.

Marsilius von Ingen, ein Deutscher, lehrte um 1370. zu Prag, und starb 1396. Nach seiner Behauptung sollte die Ableitung der thierischen Seelen (*anima animalis*) aus der Materie nur so viel heissen, dafs sie aus dem Vermögen der Materie (*potentia materiae*) unter Voraussezzung der Kraft eines wirkenden Wesens erzeugt wird. Daraus schlofs er, dafs auch die thierischen Seelen, wie die Körper, ausgedehnt sind, und dafs sich die Theile dieser Seelen im ganzen Körper des Thiers gleich verbreiten. — Bei ihm finden wir leere Begriffe von einem Vermögen ohne Wirksamkeit. — Ihm waren die empfindenden Seelen der vernunftlosen Thiere, gleich dem Körper, ausgedehnt und jedem Individuum eigen. — Uebrigens hielt er die Gestirne (aus Mifsverständnifs des Aristoteles) für vollkommner dem Wesen nach als die unvernünftigen Thiere.

Den Willen liefs er (nicht ohne alle Wahrheit) häufig durch die blosse Sinnlichkeit und Phantasie bewegt und bestimmt werden. So werden, sagte er, Thiere lediglich durch die Empfindungen zu Bewegungen bestimmt. Auch bei verständigen Menschen kann die Empfindung eine solche Stärke haben, dafs sie dem Willen vor aller Reflexion zur Thätigkeit

bewegt. Die Begierde kann einen Gegenstand wählen, welchen der Verstand verwirft.

Aerzte.

In dieser Periode zeichneten sich mehrere Aerzte aus, die zugleich Philosophen waren und auch für Psychologie merkwürdig wurden.

Gilbert aus England, im 13. Jahrh. liefs die Kraft der vegetabilischen Seele aus der Materie entstehen, und sah sie als blosse Form der Materie an. Wird das Wesen der Materie beim Tode zerstört, so, behauptet er, hört sie mit ihm auf. Da hingegen der vernünftigen Seele der Begrif von Handeln und Leiden nicht zukommt, so dauert sie auch nach dem Tode fort.

Der spizfindige Spanier Arnold Bachuone in Barcellona, zu Ende des 13. Jahrh., vertheidigte die unkörperliche Natur der Seele und unterschied das *temperamentum ponderis*, worin die vier Elemente ganz gleichmässig vertheilt sind, von dem *temperamento iustitiae*, welches einem jeden Individuum zukommt. — Das Gedächtnifs suchte er schon durch Mittel herzustellen, welche die Constitution des Gehirns verändern.

Torrigiano, welcher zwischen 1306—11. in Paris lebte, und nachher Karthäuser ward, nahm den Siz der Empfindung im Gehirn an. Die besondern Kräfte des Eingeweides betrachtete er als untergeordnete Kräfte der Seele.

Anton Guainerius aus Pavia, (gest. 1440.) erklärte sich schon gegen manchen Aberglauben,

z. B. gegen die sogenannten Prophezeiungen der Epileptischen. — Von dem Verluste des Gedächtnisses führt er eine merkwürdige Beobachtung an, wo der Kranke nur gewisse Worte behielt, um die allgemeinen Begriffe zu bezeichnen. Er beobachtete eine Art der Manie aus dem übermässigen Genusse des Weins, wie aus Gicht entstanden. — Nach seiner Bemerkung werden einfältige Leute durch die Melancholie öfters klug. — Uebrigens hielt auch er noch an der Astrologie. Philosoph seiner Zeit wollte er selbst nicht seyn.

Dominicus.

Dominicus von Flandern (1500. zu Bologna gestorben), zeichnete sich durch seine Spizfindigkeit aus. Er untersuchte die Verschiedenheit, und bemerkte dabei unter andern: Zwei Menschen sind reell verschieden, aber nicht wesentlich, sofern sie zu Einer Gattung gehören. Jeder wesentliche Unterschied ist zugleich specifisch, aber nicht jeder formale ist es. So unterscheiden sich die Seelen formal nud real, aber nicht specifisch. — Er fragte, ob wir auf Einmal mehr als Eins denken können, und leugnete es, doch ohne ausreichende Gründe.

Raymund de Sabunde.

Der praktische Raymund de Sabunde, D. Medic. zu Toulouse (gest. 1732.), schrieb die erste *Theologiam naturalem.* *) Er nannte sie sogar

*) *Theologia nat. sive liber creaturarum, specialiter de homine et de natura eius, in quantum homo et de his,*

das Buch der Natur. Er behauptet darin: In dem Menschen sind alle Grade der Vollkommenheit mit einander verbunden, nemlich Existenz, Leben, Empfinden und Denken, zwischen denen sich noch unendlich viele Mittelgrade finden. Diese Leiter machten (wie Tiedemann schon sagt) nach den Alexandrinern schon einige Aeltere in der Schule, doch meistens in andrer Absicht. — Sabunde nahm ferner eine Rangordnung der Vollkommenheit der Dinge an. Diese Stufenleiter mufs der Mensch von der unvollkommensten Classe der Wesen bis zu sich durchlaufen, um sich selbst kennen zu lernen, und dann auf ihr weiter bis zur Gottheit aufsteigen. Sie hat vier allgemeine Grade und zwischen ihnen noch viele besondere Stufen. Alle Wesen existiren entweder blos, z. B. die Elemente und Steine; oder sie existiren und leben wie die Pflanzen; oder sie empfinden auch, wie die Thiere; oder sie existiren, leben und empfinden, und haben auch zugleich Verstand und freien Willen, welches der Vorzug des Menschen ist. Der Mensch besizt gemeinschaftlich, was alle andre Wesen nur einzeln oder im geringern Grade haben. — Uebrigens bezog dieser Philosoph alles auf den Menschen als den lezten Zwek der Natur, wie er den auch Glauben an die Gottheit auf die Eigenschaft des Menschen gründete.

quae sunt ei necessaria ad cognoscendum se ipsum et deum. Daventriae, 1484. f. Auch schrieb er: *Viola animae per modum dialogi — de Hominis natura tractans ad cognoscendum se, Deum, et hominem. Toleti,* 1501. 4. und *Colon.* 1700. 12.

Franciscus Suarez.

Einer der lezten Scholastiker war Franciscus Suarez (geb. 1548. zu Granada in Spanien, gest. in Coimbra 1617.). Er sezte als den alleinigen Gegenstand der Metaphysik das reelle Ding, das wirklich Existirende, daneben aber alle Vollkommenheiten des Seyns fest, und betrachtete sonach schon das Uebersinnliche als ihr Object, nur dafs er ihm eine absolute Realität beilegte. So unterschied er sie von der Physik, welche sich mit materiellen Dingen beschäftigte. Zu dieser Physik rechnete er aber schon die Lehre von der vernünftigen Seele, ungeachtet sie immateriell sey, darum, weil die Seele doch in wesentlicher Beziehung zur Materie stehe. (*Disput. Metaph. T. I. Disp. I. Mogunt.* 1605.).

Suarez ahndete schon den Grund, worauf die Freiheit beruht, indem wir auch gegen die deutlichste Erkenntnifs, auch gegen das Gefühl der Reue etwas thun oder lassen können *).

*) Ausser den Angeführten schrieben in dieser Zeit Mehrere noch Commentare zu Aristoteles. So Pierre d'Ally oder Petrus de Alliaco über die Bücher *de anima.* — *M. Lamberti de Monte expositio saluberrima circa tres libb. de anima Aristot. Col.* 1498. *fol.* — *Joa. Janduni Quaestiones super tres libbr. Aristot. de anima. Venet.* 1501. *fol.* — *Laurentanius Florentinus super Aristotelis libros de anima. Ven.* 1496.—*Pauli Veneti Comm. in libb. de anima. Venet.* 1504.

Ueber die scholastische Psychologie im Allgemeinen.

Augustins Auctorität wurde allmälig verdrängt von der Auctorität des Aristoteles, welcher nach dem weitern, allmäligen Bekanntwerden seiner Schriften den Abendländern das Fachwerk für ihre Begrifsbestimmungen aufstellte. Doch dies war eine sehr dunkle Auctorität. Nicht einmal der reine Aristoteles, sondern ein arabisirter und neuplatonischer Aristoteles war der Vorgänger, mithin aber keine Nachahmung einer Originalität denkbar. Man konnte sich zunächst nur in Worterklärungen üben, nur das Gegebene näher bestimmen, und darüber disputiren.

Von dem Alexandrinismus war noch herabgeerbt die allgemeine Annahme von der Einfachheit der Seele, die nicht aus Theilen bestehen könne; aber es ward nun die scholastische Speculation durch die Fragen beschwert: Wie ist die Seele einfach und doch Vieles? Wie ist die Unverträglichkeit dieser Annahme mit der gleichen Annahme von verschiedenen Subjecten in der Seele aufzulösen? Wie lassen sich verschiedene Kräfte der Seele von Einem Seelenwesen ableiten? Sind die Seelenvermögen reell und substantiell, oder nur accidentell und den Namen nach von einander, wie von der Substanz verschieden? Ihre Einerleiheit schien wenigstens den Nominalisten mehr für die Einfachheit der Seele zu zeugen. Ueber solche, zuweilen nicht uninteressante, doch auch vieldeutige, und nicht bestimmt genug aufgefaſste Streit-

fragen disputirte man nach demonstrativer Methode. Ja auf diese Fragen beschränkte man sich in der ganzen Seelenlehre, entschied nicht selten durch dogmatische Machtsprüche und verlängerte häufig einen leeren Wortstreit.

Troz manchen scharfsinnigen und neuen Beobachtungen, die jedoch mehr blind ergriffen als kritisch erwogen waren, gab es dennoch gröſstentheils einseitige Erklärungen derselben, Erklärungen einer dogmatischen rationalen, d. i. transcendentalen Psychologie. Immer galten priorische Entscheidungen mehr als Erfahrungssäzze. Auch untersuchte man mehr, wie die innern Veränderungen geschehen, als nach welchen Gesezzen? Immer noch glaubte man über den Ursprung der Seele etwas ausmachen zu können. Ohnmächtig blieb das Streben, die Immaterialität der Seele zu beweisen, ob man gleich den Begrif der Materie näher definirte; eben so ohnmächtig das Streben, den Determinismus abzulehnen und eine Freiheit durch Machtsprüche zu retten.

Demohngeachtet ist eine bessere Seite nicht zu übersehen und eine schlimmere zu entschuldigen. Die Dunkelheit und Trockenheit ihrer Darstellung allein darf um so weniger den eigentlichen Gehalt ihrer, im Ganzen freilich nicht originalen, Philosophie herabsezzen, da sie zum Theil unverschuldet war. Denn es war 1) die Gestalt ihres Augustinus wie ihres Aristoteles — d. i. ihrer Auctorität nicht besser; es war 2) mancher ihrer Begriffe für die damalige barbarische Mönchssprache neu; es waren 3) ihre Untersuchungen wirk-

lich schwierig und doch nicht alle unverdienstlich. Dächte man sich eine bessere Darstellung zu ihrer Philosophie und dieser zum Stüzpunct eine tiefere Physik, wie viel glänzender würde uns die scholastische Psychologie schon erscheinen!

So isolirt auch ihre einzelnen Streitfragen zu seyn scheinen, so gingen sie doch in das gemeinschaftliche Streben zusammen, das Wesentliche und Ursprüngliche im Menschen festzusezzen, — so wie die Kräfte zu vereinfachen und mehrere Thätigkeiten auf Ein Princip zurükzuführen. Selbst in ihrer Metaphysik liegen manche tiefere Gründe einer festern Grundlage der Psychologie. Auch erhoben sie sich zu einer Weltansicht, wenn auch in einem zum Theil mystischen Gefühle von einer Stufenleiter der Wesen, wobei ihnen der Mensch doch immer den höhern Geistern näher als vernunftlosen Thieren schien. Und obgleich die Mönche in ihren Klöstern weniger, oder nur Seelenkranke Menschen kennen lernen mochten, so faſsten sie doch oft abstract genug den Menschen als Geltungswesen und sein Seelensubject auf. Auch bestimmten sie dessen Verhältniſs zu dem Körper, bildeten feinere Distinctionen nicht blos zwischen Substanz und Accidenz, sondern auch (nach Aristoteles) zwischen den Leidenden und Thätigen in uns, so wie zwischen Vermögen und Fertigkeiten, wie wir sie in diesem Grade der Schärfe doch noch bei keinem Griechen fanden.

Orientalische Feinde aller Philosophie halfen dieser mittelbar im Occident auf. Die Türken verdrängten dorthin die Neu-Griechen und führten uns durch diese auch den reinern Platon in seiner Ursprache zu, doch freilich noch nicht zugleich einen attischen urplatonischen Sinn, ihn rein aufzufassen. Neue Erfahrungen wurden gewonnen und zusammengestellt; man übte Kunst, namentlich Musik, und gewann auch hierbei mehrere neue Ansichten. Der ermüdete Geist stärkte sich an der in Frankreich, Italien und Spanien wiederauflebenden Poesie; diese wekte die Phantasie, schärfte den Beobachtungsgeist und richtete die Aufmerksamkeit auf das Gefühl des Schönen und Erhabenen.

Die Entdeckung von West- und Ost-Indien erweiterte den Umkreis der Menschheit und nun lag eine grössere Masse der Betrachtung vor. Ueberdies ward die Verbreitung von Ideen und die schnellere Mittheilung von gemachten Erfahrungen durch die Erfindung der Buchdruckerkunst vermittelt. Dies alles wirkte kräftig für den Geist der Psychologie.

Platonische und aristotelische Philosophie hatten entscheidenden Einfluſs auf diesen und vergleicht man ihn, so ergibt sich, daſs der platonischen Philosophie das Verdienst bleibt, das scholastischen Begrif- und Wortspiel erschüttert zu haben, indeſs die aristotelische mehr am Empirismus hielt. Daher wurden die folgenden platonischen Psychologen oft Mystiker oder Metaphysiker.

Des Platoniker Ficins Freund, Johann Picus von Mirandula, (geb. 1463. gest. 1494.) schrieb

troz seiner Anhänglichkeit an die Kabbala, ein nach seinem Tode erschienenes Werk gegen die Astrologie, als die ärgste Betrügerin. Er erklärte sich zugleich hier gegen manche Vorhersagungen der Chiromanten. Die Astrologen beriefen sich auf den Zusammenhang der geistigen und körperlichen Beschaffenheit des Menschen mit der äussern Körperwelt, wie auf das Entscheidende der Geburtsstunde für die übrigen Schiksale. Picus bemerkte aber die Erdichtungen der Astrologen in jenem Zusammenhange und die Schwierigkeiten, welche hindern, den einen entscheidenden Anfang eines Dinges genau wahrzunehmen. So sey es zweifelhaft, ob der entscheidende erste Moment des Daseyns eines Menschen von seiner Geburt oder Empfängniſs an zu rechnen sey. — Uebrigens fand seine Phantasie doch im Moses vier Welten, die körperliche, himmlische, übersinnliche und menschliche. — Pflanzen waren ihm belebt und empfindend, ja manche wie gewisse Thierarten, die einer menschlichen Belehrung fähig sind, mit einer Fähigkeit der Vernunft. Die menschliche Welt, sagte er, ist aus Bestandtheilen jener drei zusammengesezt und hat überdem noch Aehnlichkeit mit Gott. In dem menschlichen Körper wohnt die belebende Seele der Pflanzen, die unvernünftige Seele, die Vernunft, die Engelseele und das Ebenbild Gottes. Ausser dem Körper und der Seele bestand ihm der Mensch aus einem Mittelwesen, welches die beiden Naturen verbindet und von dem Aerzten Pneuma genannt werde.

Cornelius Agrippa.

Cornelius Agrippa von Nettesheim (geb. 1486. in Cölln) führte wieder Schwärmerei durch eine für das Uebernatürliche gestimmte Phantasie ein. Dennoch zeigte er einen sehr gewandten Geist als Theolog, Jurist und Arzt, war sprach- und weltkundig, besonders durch die Höfe, und konnte sich durch seine offene Freimüthigkeit nur Verfolger erwerben. Kurz vor seinem Tode erschien sein Werk *de occulta philosophia*. Hierin nahm er drei Welten an, eine körperliche, eine himmlische und eine intellectuelle. — Nach den Elementen richten sich die Sinne und Leidenschaften, je nachdem sie mit dem einen oder andern Elemente verwandt sind. — Da die Luft ein Spiegel ist, sagt er, welcher Bilder von Dingen aufnimmt und durch die feinsten und unsichtbaren Oefnungen des menschlichen Körpers dringt, so kann sie auch Träume und Ahndungen, ohne Mitwirkung von Geistern erregen. Durch sie kann der Mensch auch Andern seine Gedanken mittheilen, — ein Geheimnifs, was Agrippa zu besizzen glaubte. Hierein mischte er Astrologie, die ihm sogar noch in ihrer ersten Kindheit war; so wie die Annahme einer Weltseele. — Die menschliche Seele fand er im menschlichen Körper nur durch den ihr beiwohnenden Geist wirken.

In seinem Werke *de incertitudine et vanitate scientiarum* (welches erst 1530 erschien) geisselte er erbittert die Sitten der Mönche und Höflinge, die Meinungen der Schulhäupter und Magister. Hier erklärte er sich, als Freund der Reformatoren ge-

gen die Astrologie mit Unwillen und bedauert, mit ihr Zeit verloren zu haben. Zugleich handelt er (cap. 52.) von der Seele und macht die grosse Verschiedenheit der Meinungen über die Natur und den Siz der Seele unter den griechischen Philosophen fühlbar und lächerlich; sogar bei Aristoteles. Einige wagten sogar, sagt er, von Erscheinungen der getrennten Seelen zu erzählen und glaubten weniger an Moses und Propheten. Diese Erscheinungen sind aber verdächtig, wenn auch fromme Seelen erscheinen können. Mit ihnen wird das Volk betrogen. — Aehnliches spricht er in seinem *dial. de homine.*

Er eiferte als Lullus Nachfolger gegen das dialektische Wortgeschwäz, und gegen die Leichtgläubigkeit der Menschen. Zugleich grif er die Ungewifsheit und den einseitigen Pragmatismus der Geschichte an, in welcher ein Alexander und Cäsar bewundert würden, statt dafs sie als Strassenräuber hätten gebrandmarkt werden sollten.

Macchiavelli.

Um 1515. schrieb Macchiavelli seinen *Principe*, von dem noch immer gültig ist, was Baco von ihm sagt (*de augm. sc. VII.* 2.): er habe Dank verdient, weil er so ohne Umschweifung gesagt, was die Menschen zu thun pflegen, nicht was sie thun sollen. Seine Freimüthigkeit verdiente den allgemeinen Beifall *).

*) Buchholz sagt in seinem Gravitationsgesezze etc. S. 317., damit habe Macchiavelli etwas Unhistorisches vorgetra-

Petrus Pomponatius.

Petrus Pomponatius, der Aristoteliker (geb. 1462. gest. 1525.) machte durch seine Paradoxieen vieles Aufsehen, indem er, ein strenger Peripatetiker, die Unsterblichkeit läugnete, oder sich wenigstens nicht getraute, sie zu bejahen oder zu verneinen. Unter seinen Gründen nahm er auf, daſs die Wirkungsart des Verstandes materiell sey, indem er zu seiner Wirksamkeit eines materiellen Organs bedürfe und also selbst materiell sey. Es gehörten ferner die Vermögen der Ernährung und Empfindung ohnehin zum Körper; vom Verstand und Willen zeige sich bei den meisten Menschen auch nur die sinnliche Seite und selbst die sogenannten vernünftigen Menschen, geschweige die Denker, heissen nur darum also, weil sie vernünftiger als die Meisten, die den wilden Thieren gleichen, seyen. — Der Verstand kann, nach seiner Annahme, nicht ohne Bilder erkennen, und diese sind ohne Körper nicht möglich. — Hier zeigte er also offenbaren Materialismus!

Die Weissagungsgabe mancher Menschen fand er, von Aristoteles verführt, im Körper und durch diesen in den Sternen begründet. Daneben erhob er dennoch die Macht der Phantasie so sehr, daſs der Mensch dadurch Wunder und vermittelst der Einwirkung auf die Elemente auch Regen und dergl. bewirken könne. — In den Him-

gen, da die Menschen immer thun, was sie müssen; er habe durch Gewalt und List bessern wollen.

melskörpern fand er den Grund der Naturanlage des Menschen zum Bösen, doch diese nicht als nothwendig und unwiderstehlich. Hier und bei Mehrerem legte er seinen Naturalismus dar und verbannte das Uebernatürliche; wie er auch behauptete, daſs es im Universum nicht Wunder gebe.

Johann Argentier.

Johann Argentier, der um 1513. in Turin lebende Arzt, stellte als den wichtigsten Grundsaz seiner Lehre auf, daſs er die vielfachen Geister läugnete, welche die Galenische Schule bis hieher zur Erklärung der Körperverrichtungen für unentbehrlich gehalten hatte. Er schloſs: wie es nur Eine Art thierischer Wärme gibt, so auch nur Eine Art Geist im Körper. — Er trug zuerst den Saz vor, daſs die verschiedenen Kräfte der Seele sich nicht an einzelne Theile des Gehirns binden, und daſs man nicht sagen könne, das Gedächtniſs habe in diesem oder jenem Theile des Gehirns seinen Siz *).

Johann Fernel.

Unter die unabhängigen Selbstdenker verdient der Arzt Johann Fernel (gest. 1513.) genannt

*) M. S. *Commentar in Galen. II, p.* 185. *Opp. I.* 1592. — So urtheilte auch Cardanus, der Arzt, daſs die Meinung von dem Sizze der verschiedenen Seelenkräfte in einzelnen Theilen des Gehirns unwahrscheinlich sey und keinen Einfluſs auf die Curmethode habe. M. S. *Contendic. med. lib. III. c.* 17.

zu werden. Er behauptete gegen Aristoteles den Siz der Seele im Gehirne und leitete den Ursprung der Nerven aus der Substanz des Gehirns ab.

Martin Luther.

Der Sachse, welcher 1517. die religiöse Freiheit des menschlichen Geistes in Deutschland herstellte, der wirkte zugleich auf die Entbindung der philosophischen Geistesfreiheit. Zwar konnte die Reformation der Kirche nicht auf den psychologischen Grund der Religion eindringen, dennoch wirkte sie auf andre Art Vieles.

Luther dachte über die menschliche Natur noch theils augustinisch, theils mönchisch. Sein und des Erasmus Kampf über den freien Willen des Menschen verrieth dies. Er verachtete nicht Philosophie, wohl aber die ausgeartete scholastische. Ueberhaupt wollte man sich in der römischen Kirche die aristotelische und scholastische Philosophie nicht entreissen lassen. Luther fiel sogleich über den Aristoteles mit solchem Ungestüm her, als ob er gar keine Philosophie in der Theologie dulden wollte; eine Meinung, die er vorzüglich von den Mystikern angenommen hatte. In späteren Jahren aber milderte er seine Urtheile, wahrscheinlich durch den Einfluſs Melanchthons, welcher den Aristoteles wieder als Hauptführer hervorzog.

Manches, was Luther, namentlich in den Tischreden, sprach, ist auch für Psychologie merk-

würdig; vorzüglich die einzelnen Betrachtungen über die Schwäche des Menschen.

Philipp Melanchthon.

Entscheidender wirkte Philipp Melanchthon (geb. 1497. gest. 1560.). Dieser war bekannt mit den Philosophen des Alterthums und erlas sich den Aristoteles, den er vorher selbst geringer geschäzt hatte, dann aber wieder in den Schulen durch seine Lehrbücher einführte, jedoch mit Freiheit von Spizfindigkeit und verglichen mit Platon. Er wählte das Nüzliche aus, und suchte selbst die aristotelische Lehre zu verbessern. Schon seine Denkart liefs ihn nicht wagen, einen neuen und eignen Weg zu bahnen, wobei er sich nicht dem Widerspruche sondern den Zänkereien ausgesezt sah.

Er schrieb zuerst philosophische Lehrbücher. Dadurch aber belebte er den philosophischen Untersuchungsgeist mit wenig eigner Philosophie und bahnte so den Weg zur eklektischen Philosophie. — Sein Hauptwerk ist der *Commentarius de anima* (*Viteberg*. 1540. 8.), dem er seine *Philosophiae moralis epitome* vorausgeschickt hatte (*Argent*. 1538. 8.) *).

In der spätern (1552.) geschriebenen Dedication an Hieron. Bomgartner sagt er zum Theil treflich:

*) Strobel führt die Ausgaben dieser Schrift in s. *Bibliotheca Melanchthoniana. Norimb*. 1782. auf. — Einen Commentar dazu schrieb der Arzt Joan. Magirus: *Anthropologia h. e. Commentar. in Melanch. de anima, completus et locuplet. op. D. Caufungeri*, *Frcf*. 1603. (ganz aristotelisch und mehr physiologisch als psychologisch).

Non ignoro, multos deridere hoc genus physicae doctrinae. — Fateor hanc doctrinam valde exiguam et angustam esse. Quanquam igitur nec animae naturam introspicimus, nec mirandas ejus actiones, formationem imaginum in cogitatione, ratiocinationes, memoriam, electiones, impulsiones cordis, quae fiunt a cogitationibus, penitus in hac vita intelligimus, tamen inchoanda est haec doctrina. — Die Grösse der Vortheile von dieser nur beginnenden Betrachtung der Seele glaubte er durch keine Beredsamkeit erreichbar. Sein Zwek und seine Maxime drükt er also aus: *Recito doctrinam in Academiis usitatam et confero Ecclesiae sententias. Non gigno paradoxa. — Verecunde sequor consensum saniorum.* — Zur Entschuldigung seiner eingewebten Beschreibung der vorzüglichsten Theile des menschlichen Körpers sagt er: *Discerni potentiae animae ne possent quidem, nisi earum domicilia seu machinae in corpore hominis aliquo modo ostendantur.*

Im Ganzen ist dies Werk ein sich von Streitigkeiten entfernendes Aggregat von Meinungen, — eine kirchliche Psychologie mit teleologischen Betrachtungen, die zur Gottheit führen. Er trug zugleich darin Anatomie und Physiologie des menschlichen Körpers vor, und zwar vorzüglich nach Aristoteles und Galenos; allein wenn sie der Bibel widersprechen, mehr nach dieser.

Unter dem Titel: *Quid continet haec pars philosophiae, cujus titulus est de anima?* spricht er von dem Nuzzen der Kenntniſs des Menschen, auch für die Dogmatik; dann reiht er die verschiedenen Meinungen von der Seele zusammen und verweilt

bei der aristotelischen. Er geht von den fünf Seelenvermögen (*potentiae animae*) aus; diese sind *potentia vegetativa*, *sentiens*, *appetitiva*, *locomotiva*, *rationalis*. Von Jeder derselben handelt er besonders. Bei dem Empfindungsvermögen (p. 100.) führt er öfters Meinungen an (*dicitur*); z. B. *dicitur a sensu oriri sequentes in mente actiones; dicitur nihil esse in intellectu, quod non prius fuerit in sensu*. Bei jedem Sinne untersucht er die Definition, den Gegenstand, das Werkzeug und das Medium des Sinnes, worauf er die Betrachtung *de sensibus interioribus* folgen läfst (p. 111. b.). — Bei der Affectenlehre erklärt er sich (p. 123.) gegen die Stoiker, welche die Affecten für durchaus fehlerhaft und aus der menschlichen Natur vertilgbar glaubten.

Merkwürdig ist bei ihm folgende Behauptung (p. 137.). *Sciendum est, divisione intellectus speculativi et practici non significari diversas potentias, sed unicam potentiam intelligentem.* — Besonders verbreitet er sich über den Willen, der ihm *potentia adpetens suprema et libere agens monstrato objecto ab intellectu* ist, und unterscheidet *liberum arbitrium* oder *facultatem voluntatis*, *quae possit agere ac non agere*, *aut hic aut aliter agere*.

Seit Melanchthon und seiner Zeit blieb die aristotelische Philosophie auf den protestantischen Universitäten in Aufnahme, obgleich ziemlich gereinigt von den Grillen der Scholastiker. Mit stehenden Buchstaben schien nur diese Schulweisheit zu herrschen.

Theophrastus Paracelsus.

Der berüchtigte Theosoph und Astrolog Theophrastus Paracelsus (geb. 1493. gest. 1541. in Salzburg) nahm als alchemistischer Schwärmer den Neuplatonismus und die Cabbala wieder an und sprach in gleichem Geiste. Seiner Unphilosophie zufolge besteht der Mensch aus einem elementarischen und einem siderischen Körper, wozu noch ein göttlicher Geist kommt, der unsterblich ist und höhere Einsicht als der siderische Körper hat. Er schlofs: da im Menschen das Wesen aller Dinge enthalten ist, so ist er auch der Mikrokosmos. In ihm ist eine Art von Drachen, Schlangen, Wölfen, Schaafen und allen Elementen; das Fleisch und Blut sind elementarischen Ursprungs; Sinne und Gedanken stammen aus den Gestirnen. Weil der Mensch, fuhr er fort, schon einem Theile seines Wesens nach mit den Gestirnen verwandt ist, so kann ihm die Kraft der Gestirne in einem höhern Grade mitgetheilt seyn und Mancher als Magier geboren werden. Die Wissenschaft der Magie aber bestand ihm darin, dafs Jemand durch die Kraft der Gestirne vermöge, dieselben Würkungen hervorzubringen, welche diese hervorbringen.

Er nahm einen Dämon an, welcher im Magen das Geschäft des Alchymisten verrichte, — Archeus genannt. Mit dieser geistigen Substanz, die er den Meister im Magen nennt und die Brod in Blut verwandelt, solle sich der Arzt verstehen und sie unterstüzzen. Diesen Archeus, der ihm ein Geist war, sah er alle Veränderungen eigenmächtig vollziehen und die Krankheiten heilen. Er sagt

von ihm, daſs er Kopf und Hände habe und der *spiritus vitae* sey, ausser welchem es keinen *Spiritus* im menschlichen Körper gebe. Einfachheit kann man dieser Hypothese nicht absprechen und in jenem Geiste läſst sich vielleicht noch mehr Seele finden als in der dunkeln Lebenskraft Andrer. Daher nahm ihn auch der sonst mit Paracelsus sehr unzufriedene Helmont an. Es ist auch das ἐνοϱμῶν der Galenisten dem Archeus sehr ähnlich.

J. B. van Helmont.

Der 1577. zu Brüssel geborne Hauptfreund der Chymiatrie Jo. Baptista van Helmont, dieser durch mystische Lectüre eines Thomas a Kempis und Joh. Tauler zum Geisterseher umgeschaffene Mann, der 1633. seine eigne Seele wie einen leuchtenden Krystall gesehn haben wollte, stiftete in der Medicin ein System, dem (nach Sprengel*) die Meinungen der Spiritualisten zum Grunde liegen; wie er dann auch den Einfluſs der bösen Dämonen noch unter die Krankheitsursachen aufnahm. Der Paracelsische Archeus, eine geistige Urkraft, die unabhängig ist von allen Elementen und dem Helmont nur eine mehr substantielle Natur gab, macht den Hauptpunct in seiner Theorie aus. Dieser Archeus baut, wie er annahm, aus der Materie alle Körper durch Hülfe des Ferments. — Darum versucht Helmont, die Nothwendigkeit dieses geistigen Regenten, ohne dem kein Geschäft des Körpers erklärt werden kön-

*) S. dessen Gesch. der Med. Th. IV. S. 347.

ne, zu zeigen. Der Archeus war ihm mit der empfindenden Seele einerlei und hatte ursprünglich im Magen seinen Siz. Vermittelst desselbsn ist der Mensch mehr mit dem Reiche und dem Vater der Geister als mit der Welt verwandt. Er reagirt nicht, sondern agirt auf physische Weise, selbstständig. Der schaffende Geist des Archeus besteht in der *Aura vitalis* und zeugt nach seiner Idee die Naturkörper.

Vermittelst seiner Neigung zum spiritualistischen Systeme brachte er vorzüglich die psychologischen Gründe mehr in Anschlag bei Erklärungen der Naturerscheinungen, als den Bau der Theile. Er klagt, daſs man die pathologische Anatomie zu wenig bearbeite. Aus dem Irrthum des Archeus, der sein Ferment aus dem Magen nach andern Theilen schikt, erklärt er Krankheiten, so wie auch Epilepsie, Verstandesverwirrung. — Bei dem Allen widerlegte er manche Schuldogmen treffend. Bei Heilungen kam ihm ferner Alles auf Beruhigung der psychischen Leiden des Archeus, auf Wirkung desselben, auf Ordnung seiner Bewegungen an. Daher wirkte er vorzüglich auf die Einbildungskraft. — Zwar war auch er nicht frei von Schwärmerei seiner Zeit, aber er sah doch mit hellem Blicke in die Irrthümer seiner Zeit. Daſs übrigens der spiritualistische Theil des Helmontischen Systems minder Beifall fand, davon lag ein Hauptgrund (wie Sprengel richtig sagt) in dem Aufkommen einer Philosophie, welche diesen Ideen geradezu entgegenarbeitete, — der Cartesianischen.

Telesius.

Als erster Erschütterer der Naturphilosophie des Aristoteles ward Telesius merkwürdig (geb. 1508.). Telesius Einfälle beruhten zwar nicht auf Erfahrung, sie konnten aber doch die Anhänglichkeit an eine alte Auctorität lokrer machen. Ihm waren unter Andern in den Pflanzen Seelen von gröberer Natur als die Seelen der Thiere. In dem vollkommnern Thiere fand er auch ein Erkenntnifsvermögen, wie in den Menschen. Die menschliche Seele schien ihm von Gott dem Menschen bei dessen Erzeugung mitgetheilt, und die Form des ganzen Körpers zu seyn (also hier doch aristotelisch). Ausser andern Schriften schrieb er die hieher gehörigen *de somno* und *quod animal universum ab unica animae substantia gubernetur.*

Thomas Campanella.

Thomas Campanella, diesen armen verfolgten Mönch (geb. 1568. in Calabrien, gest. in Frankreich 1639.) trieb seine Skepsis an der Vernunfterkenntnifs zwar zur Erfahrung; durch einen abergläubischen Hang seiner Phantasie wurde aber auch er zu der alexandrinischen Philosophie und cabbalistischen Theosophie bestimmt. Als neuer Gegner gegen die aristotelische Philosophie, ist er merkwürdig.

Zu der Grundlage aller Wissenschaft nahm er Geschichte, oder das Sinnenzeugnifs an. Die Metaphysik erklärte er für eine blosse Hülfswissenschaft der Physik und Moral. Er sah ein, der

Mensch dürfe sich nie einer Einsicht in die Substanz der Dinge rühmen; auch lasse sich keine sichere Wahrnehmung behaupten, welche eine objective Erkenntnifs der Gegenstände gewährte, sondern nur eine veränderliche Wahrnehmung von Erscheinung und äussern Accidenzen. — Die Sinne, die nur das Aeussere der Gegenstände wahrnehmen, fand er bei den Menschen und Thieren, so wie bei denselben Menschen zu verschiedenen Zeiten verschieden. Unsre ganze Erkenntnifs beruhe auf einer Afficirung, die nicht als ein Leiden von Fremden erscheine; daher der Mensch von sich selbst gar keine gewisse Erkenntnifs besizze. Die Seele, in dem Körper eingeschlossen, erkenne sich selbst nicht, oder wir wissen nicht, was die Seele ist. Deswegen fand er auch die Meinungen der Philosophen darüber so getheilt, da der eine sie für Luft, der zweite für Geist etc. erkläre. Eben so unbegreiflich schienen ihm die Zustände des Wachens und Schlafens. Ueberhaupt aber läugnete er, dafs sich die Erkenntnifs aller Einzelheiten in der Erfahrung jemals erwerben lasse.

Doch glaubte Campanella, diese Zweifelsgründe, welche nicht neu und von ihm den Pyrrhoniern wahrscheinlich entnommen waren, noch ablehnen zu können. Er sagt, der Skepticismus ist nicht natürlich, sondern er gibt ein Wissen des Wahren. Er erklärte hierauf das Empfindungsvermögen für die Grundkraft der Seele. Dies bestand ihm aus einem Vermögen aufzunehmen, zu beurtheilen und zu begehren. Jede Empfindung war dann ein reales (nicht blos leidentliches) unmittelbares Gefühl, Wahrnehmung

des Afficirtwerdens; die empfindende Seele etwas Körperliches, wiewohl feiner als der Körper selbst. Das Gedächtnifs hiefs eine vorhergefafste, die Erinnerung eine erneuerte Empfindung, der Verstand das Vermögen die empfundenen Gegenstände zu verbinden. Dieser bilde aus dem im Gedächtnisse befindlichen Vorrathe Erfahrung. Indem er Empfindung, Gedächtnifs und Dichtkraft gewissermassen für einerlei erklärte, kam er näher an die Frage: ob alle Seelenkräfte im Grunde Eins sind?

Freilich, fügt er hinzu, erkennen wir nicht die Dinge an sich, wir brauchen aber auch jene Erkenntnifs nicht. Wir vergleichen die Eindrücke als Menschen (was die Thiere troz ihrer schärfern Sinne nicht können). — Dafs die Seele sich selbst nicht erkennen kann, liegt in ihrem Verhältnisse zum Körper. Um zur vollendeten Erkenntnifs ihrer selbst zu gelangen, mufs die Seele zur Gottheit, ihrem ersten Principe, zurükkehren.

Schwärmer blieb Campanella immer; das wollte selbst sein Zeitalter. Er liefs die menschliche Seele aus ihren Wirkungen auf ihr eignes Wesen schliessen. Und damit ging er von der Psychologie zur Moral über. — Abentheuerlich sind die Hypothesen, welche er über die Fortpflanzung der Seele und die Vereinigung derselben mit den Körpern anreiht.

Hieronymus Cardanus.

Hieronymus Cardanus, der Arzt, (geb. 1501. zu Pavia, gest. 1575. zu Rom) ward durch

seine Originalität, die in Charlatanerie überging, berühmt. In seiner Schrift *de vita propria* legt er nicht blos das offenherzigste, sondern sogar das härteste Bekenntniſs seiner Fehler öffentlich ab. Er stellte sich darin als den widersprechendsten Menschen dar und sein Benehmen bestätigt diese Selbstcharakteristik. Er war ein psychologisches Räthsel. Bald ging er langsam und nachdenkend, bald lief er wie ein Wahnsinniger. Ich habe von Natur, sagt er, einen sinnreichen Geist, bin aufgeräumt, dienstfertig, listig, betrügerisch, geschwäzzig, neidisch, streng, verläumderisch, veränderlich wegen des Widerspruchs meiner Natur und meiner Sitten. Er zog sich absichtlich Schmerz zu, indem er sich geisselte und in die Lippen biſs; so wie er eben so ein grausames Vergnügen darin fand, Andern Schmerz und Verdruſs zuzufügen. Durch den blossen Willen konnte er eine brennende Empfindung in seiner Hand bewirken. — In dem Gange sah er den Charakter des Menschen sich spiegeln. Durch diese psychologischen Sonderbarkeiten ist er aber eigentlich berühmt geworden; so wie man auch schon Anfälle der Verrüktheit bei ihm annahm.

Wie er der Astrologie späterhin minder traute, so sprach er von seinem Schuzgeiste (den schon sein Vater für sich annahm) zuweilen ganz bestimmt, zuweilen problematisch, zuweilen schlechthin negativ, indem er die vermeinte Einwirkung des Schuzgeistes auf eine Aeusserung seiner vortreflichen Natur zurükführte, die auf der äussersten Gränze der Menschheit und der unsterblichen Geisterwelt stehe. — In dem Unglük fand er unter Andern ein Mittel zu der Selbstkenntniſs und Mässigung.

In seinem Werke *de subtilitate l. XXI. (Lugd.* 1551.), einem seiner besten, findet er den Grund alles Vergnügens in einem vorhergegangenen Schmerze. So vergnügt, sagt er, die Ruhe nach beschwerlicher Arbeit. Die Lust sezt aber auch darum die Unlust voraus, weil die Empfindung immer eine Veränderung aus der Lust in Unlust ist. Das Verhältnifsmässige, Harmonische, Vollkommne erwekt Vergnügen, weil es eine leichte und deutliche Erkenntnifs gewährt. So fand er den Grund des Gefälligen in dem Ebenmaafse. Dies prüfte Scaliger, welcher seine Bücher *de subtilitate* zum Theil gegen Cardanus richtete.

Uebrigens verdienen seine medicinischen gelehrten Schriften, mancher feinen Bemerkung wegen, des Studiums sehr; so seine *somnia* (1540.).

Giordano Bruno.

Giordano Bruno, der Neapolitaner, der 1586. in Wittenberg lehrte und 1600 verbrannt wurde, ein leidenschaftlicher, mit einer dichterischen Einbildungskraft und Tiefsinn gleich begabter Mann, bestritt die aristotelische Philosophie, wodurch er sich auf den Universitäten verhafst machte.

In seinem Werke *de universo et mundis L.* 8. (*Frcf.* 1591.), in dem er eine hohe Begeisterung verräth, betrachtet er den Menschen als ein Mittelwesen, das auf der Gränze des Verstandes und der Sinnenwelt steht, und den Naturen Beider angehört. Sein vornehmstes Ziel ist geistige Vollkommenheit. Der Geist ist frei, unkörperlich, und unab-

hängig von der Materie; er lebt durch sich selbst, er ist einfach, überall ganz und derselbe und das unmittelbar Göttliche im Menschen; seine Kraft und Thätigkeit ist unendlich. Der beschränkte Körper ist nur Mittel und Werkzeug. Die Vermögen der Sinne, der Phantasie und des Verstandes streben nach dem Unendlichen, ob sie gleich dasselbe nicht zu erreichen im Stande sind. Nur wenige Menschen, sagt er, sind wahrhafte Menschen und ihrer göttlichen Natur würdig. Nur Wenigen ist es vergönnt, das Licht zu schauen und zu ertragen.

Noch schrieb er *de Imaginum, Signorum et Idearum compositione. Ad omnia Inventionum, Dispositionum et Memoriae genera. L. III. Frcf.* 1591. 8. Hierin sagt er: Wir müssen bei allem unsern Denken auf gewisse Bilder zurükgehen. Alles unser Erkennen, d. i. alle Wirkungen unsers Verstandes sind entweder ganz oder zum Theil sinnliche Vorstellung (*phantasia*); wir erkennen nicht, ohne sinnliche Bilder (*phantasmata*) anzuschauen, d. i. ohne Zusammensezzung, Vergleichung. — Im ersten Buche stellt er allgemeine Bemerkungen über die verschiedenen Gattungen von Bezeichnung dar. Unsre Seele ist, wie die Seele des Weltalls, mit Licht (einer geistigen Substanz, die nicht mit dem sinnlichen Lichte zu verwechseln ist) versehen: vermöge dessen führt sie sich das Abwesende vor, sieht selbst im Traume Gestalten und Figuren sinnlicher Gegenstände. Wem die Benennung: Licht nicht bequem ist, nenne es mit Synesius innern Sinn, *sensus* oder *spiritus phantasticus*. Was dieser Sinn auffaſst und einsam-

melt, legt er in das Magazin des Behaltungsvermögens (*retentivae facultatis*) nieder, zu welchem die verschiedenen Arten der Affecte den Eingang ausmachen oder den Schlüssel führen. — An diese Säzze reiht er unverständliche Analogieen.

Die Vernunftidee der Einheit leitete ihn zu einem vollendeten Pantheismus. Die bewegende Seele im All, welche er annahm, sollte Empfindung (*sensus*), Erkenntniſs und Begierde, welche der Erkenntniſs folgt, haben. Als Zwek fand er überall die Selbsterhaltung. — Fanatismus stürzte und verdammte den Bruno, namentlich wegen der Seelenwanderung.*)

In dieser Zeit trat noch eine Reihe von Aristotelikern auf, welche es mit dem Kirchenglauben nicht verderben wollten und wenig Neues vorbrachten. So Caesar Cremoninus (geb. 1550. im Modenesischen, gest. 1631. zu Padua), welcher *illustres quaestiones de anima* (*Venet.*) *Tract. III. de sensibus externis, de sensibus internis, de facultate appetitiva* (von *Troylus Lancetta*, Venedig, 1644. 4. herausgegeben) schrieb. — Den Alexander Aphrodisius zog er allen andern Auslegern des Aristoteles vor, und nahm dadurch auch die Sterblichkeit der Seele an, wohin ihn nothwendig der Peripateticismus leitete.

*) Ausser andern Schriften sind merkwürdig *de umbris Idearum* 1582. *Cantus Circaeus ad memoriae praxin ordinatus* 1583.

Caspar Peucer (geb. 1525.), Prof. zu Wittenberg, schrieb *Commentar. de praecipuis divinationum generibus* (*Viteb.* 1553. 4. *Servest.* 1591. *Frcf.* 1593. 1607. 8.). In diesem Werke spricht zum Theil Freiheit, zum Theil spukt aber auch noch der Teufel. — Ein gleiches Werk unter gleichem Titel liefs Camerarius (*Lips.* 1574.) darauf folgen.

Eine Reihe von Lehrbüchern der Psychologie begann nun, und wuchs zur grossen Menge an. Unter ihren Verfassern zeichnen sich, zum Theil auch wirkend auf den Fortgang der Wissenschaft, Folgende aus.

Joh. Ludw. Vives, geb. 1492. zu Valencia in Spanien, wurde der scholastischen Philosophie müde und legte sich auf die Humaniora (gest. 1540. zu Brügge in Flandern). Er schrieb *de anima et vita lib. III.* (*Basil.* 1538. 8. 1543. 8. *Lugd. B.* 1555. *Tiguri* 1563. 8. 1641.) Dies Werk ist auszeichnungswerth und reich an treffenden Beobachtungen. Noch hinterblieb von ihm: *fabula de homine; anima senis seu praelect. in libr. Ciceronis de senectute; de somno et vigilio s. praelectio in somnium Ciceronis; de concordia et discordia in genere humano L. IV.* — gesammelt in s. *Opp. Bas.* 1555. *II. T. fol.* — Man vgl. über ihn *Schaumanni Diss. de L. Vive, praesert. anthropologo ex libris ejus de anima et vita. Hal.* 1792. 8.

Vitus Amerbach, welcher anfangs Luthers Partei angehörte, dann aber wieder Katholik ward und 1557. starb, schrieb *De anima lib. IV. Basil.*

1542. 8. Einige treffende Ideen zeichnen dies Buch aus.

Simon Porta, ein Neapolitaner und Schüler des Pomponatius von Mantua (gest. 1553.) trat als Läugner der Unsterblichkeit der Seele auf. Er schrieb *de mente humana, Florent.* 1551. 4. *Disp. an homo bonus vel malus volens fiat.* — Ein anderer späterer Joh. Baptista Porta ward durch ein Werk *de humana physiognomia L. VI. Frcf.* 8. *Han.* 1593. *Neap.* 1602. *fol.* bekannt. Dieser benuzte Avicenna und Andre, und hielt auf die Hypothesen von der Aehnlichkeit der Thiere und Menschen, ob er diese gleich nicht auf den ganzen Charakter ausdehnte. Dennoch verfuhr er sehr vollständig, da kein Theil des Körpers übergangen ist.

Die Thiere zogen von nun an immer mehr die Beobachtung auf sich und erregten Interesse. So erschien *Hier. Rorarii quod animalia bruta saepe ratione utantur melius homine L. II. Amst.* 1654. 12. *Ribov.* 1728. 8. Die Thiere besizzen nach seiner Annahme eine gewisse *ratio*, die jedoch nicht Vernunft ist.

Der spanische Arzt *Gomez Pereira* schrieb *Antonina Margarita*, (*Medin. del Campo* 1554. *fol.*) ein Werk, an welchem er 30 Jahre gearbeitet hatte. Er ist der erste, welcher vor Des Cartes den Thieren die Empfindung, also sogar die sinnliche Seele absprach und sie für blosse Maschinen erklärte. Ihm sahen und hörten die Thiere nicht, sondern wurden durch die Objecte in ihren Organen bestimmt oder

durch

durch Phantasmen. Man vgl. noch Bayle in s. *Dict.* u. d. W. *).

Otto Casmann.

Auf Otto Casmann hat man in der psychologischen Literatur bis jezt noch zu wenig Rüksicht genommen, da dieser Mann ein wirklicher Tonangeber heissen kann. Otto Casmann, Schüler des Prof. Goclenius zu Marburg, dann (bis zur Herausgabe des 1. und 2ten Theils seines Werks) an der Schule zu Steinfurt angestellt, dann seit 1595.

*) In dieser Zeit erschienen:

Meletius, Philosophus, de natura et structura hominis. Venet. 1552, 4.

Jo. Valverdii de animi et corporis sanitate tuenda libellus. Paris. 1552.

Jo. Neovillus, de pulchritudine animae. Paris. 1556.

Andr. Camutius, de humano intellectu Libri IV. Pav. 1564. 8.

Jo. Nic. Rogerius, de sede animae. Neapol. 1574. 4.

Anibal. Guaschii quaestio disputata cum Raphaële Dominico, utrum inter animas human. alia sit perfectior? Taurini 1577. 4.

Augustin. Donius de natura hominis Libr. II. Bas. 1581.

Jo. Stiegelius de anima. Vitebg. 1581.

Jo. Jacob. Colerus, num anima ex traduce an creatione? num in corpore toto et qualibet parte? Tiguri 1586. 4.

Ant. Marcuccius, de principibus animae facultatibus. Luc. 1586. 4.

Celsus Manzinius, de cognitione hominis, quae lumine naturali haberi potest. Venet. 1587. 4.

Ciprianο Giambelli, Trattato dell Anima in IV. Libr. Trevigi 1594. 4.

Rector, und endlich Prediger in Stade, gestorben den 1. Aug. 1607., bewährte sich als ein Wahrheit liebender Mann und brachte die Gründe und Gegengründe damaliger Streitigkeiten zuerst in logische Uebersichten. Dabei zeigte er sich als Vertrauter der Philosophie und Medicin, und arbeitete zu gleicher Zeit für Logik, Politik und Moral. Er war es, der zuerst den Namen *Psychologia* seinem Werke vorsezte. Von ihm erschien: *Psychologia anthropologica, sive animae humanae doctrina. Hannov.* 1594. 8. *Frcf.* 1604. 8. *Anthropologiae Pars II. h. e. de fabrica humani corporis methodice descripta. Hannov.* 1596. 8. *Angelographia s. Comm. phys. de angelis creatis, spiritibus. Frcf.* 1597. 8. *Somatologia physica generalis. Frcf.* 1598. 8. *Biographia et comm. method. de hominis vita naturali, morali et oecon. Frcf.* 1602. 8.

Er definirte die Anthropologie vielleicht am richtigsten, d. i. am allgemeinsten oder weitesten, als *doctrina humanae naturae*, und liefs diese in zwei Theile zerfallen: 1. *Psychologia*. 2. *Somatologia*. Voraus stellt er die unbestrittenen Theses, dann liefs er die Polemik folgen, die zugleich schon für die Geschichte der psychologischen Dogmen merkwürdig seyn kann. Der Geist seiner Psychologie ist vorzüglich aristotelisch; sie selbst wurde von ihm, dem ersten Urheber dieser Bezeichnung als Theil der Anthropologie (*anthropologiae pars prior*) betrachtet. Das Ganze macht eine deutliche und bestimmte Auseinandersezzung aus. Nach seiner Annahme lehrt die Psychologie die Natur des menschlichen Geistes, oder der logischen Seele durch die Kräfte derselben (§. 2.). Des Menschen Seele ist

der wesentliche Theil des Menschen, bestimmt zur Beseelung des menschlichen Körpers, selbst unkörperlich, eine selbstständige Substanz. Er unterschied erst *facultatem animae universalem, i. e. vivificam*, durch welche der Mensch lebt und wirkt. *Vitae partes* sind ihm die Alter, welche nach der Verschiedenheit der Naturen wechseln (dabei er mehrere Eintheilungsgründe der Lebensalter aufstellt p. 76.). Das zweite ist *facultas animae particularis, vel logica vel aloga (c. 4. p. 88.)*. Bei der Abhandlung *de facultate logica intellectus compositi (c. 5. p.* 109.) spricht er zugleich über die Frage: ob alle menschliche Seelen gleich sind an Substanz und gleich vollkommen? (p. 125.) Den Willen betrachtet er als *altera logica facultas rationis* (c. 6. *p.* 129.). Im Abschnitte *de facultate sermonis (c. 7. p.* 170.) wirft er schon die Frage auf: ob Sprache in die Psychologie gehöre. — Unter den *alogis* wird die *facultas vegetans s. vitalis* begriffen (c. 8. *de generatione et conceptione*). Fast am Ende kommt er auf den Sinn und die Sinne (*c.* 15.). — Vom Menschen überhaupt sagt er, dafs er eigentlich weder die getrennte Seele, noch der entseelte Körper sey, sondern die hypostatische Vereinigung beider physischen Naturen, der geistigen und körperlichen. So ahndete er wohl schon die Einseitigkeit in der Zergliederung. Dennoch verläfst er noch nicht die Hypothesen von Lebensgeistern, von verschiedenen Säften u. s. w.

In der Zeitfolge erschienen nun folgende Lehrbücher:

1594. *Rudolphi Goclenii ψυχολογία, h. e. de hominis perfectione, anima et inprimis ortu huius Com-*

mentationes ac disputationes Theologorum et Philosophorum nostrae aestatis. Marburgi 1594. 8. 1597. 8. *Lips.* 1629. 8. Dieser Prof. zu Marburg (geb. 1547. gest. 1628. also nach Casmann) sezte ein Empfehlungsschreiben vor, worin schon die Wichtigkeit der Psychologie für Aerzte und Juristen, vorzüglich aber für Theologen dargethan wird. Noch gab er diese Schriften heraus: *Authores varii de psychologia, Marp.* 1597. 8. *De praecipuis materiis psychologicis, Frcf.* 1596. 8. Zu gleicher Zeit bearbeitete er Physik, Physiognomik, Universalarzneiwissenschaft, Astrologie. Ueberhaupt zeigt er sich weniger nüchtern als Casmann. Später (1604.) schrieb er *Progymn. philos. de hominis anima, Marb.* 4. 2. Bog. wo er des Aristoteles Definition voran stellt.

1596. *Hieron. Savonarolae Ferrariensis, Universae Philosophiae Epitome Op. et st. Jo. Jesseni a Jessen. Vitebg.* 1596. 8. Hier wurde gleichfalls die Physik mit der Psychologie abgehandelt.

1600. *Fabiani Hippii Psychologia physica. Frf.* 8. Hippe war Philosoph und *D. Med.* zu Leipzig. Sein Werk enthält eine Physiologie, Darstellung des menschlichen Körpers. Noch schrieb er eine *Diss. de corporis humani ex semine ortu.*

1601. *Chrstph. Guarinonus de natura humana sermones, Frcf.* 4.

1603. *J. Magiri Anthropologia, h. e. Commentar. in libell. Melanchthonis de anima. Frcf.*

1604. *Jac. Martini Exercitt. de anima. Vitebg.* 4. *Vitebg.* 1606.

1606. *Fort. Liceti D. Med.* ψυχολογία ἀνθρωπίνη *s. de ortu animae human. Frcf.* 8. Ganz nach Aristo-

teles. *Ejd. Dialog. de anima ad corpus physice non propensa. Utini.* 1637. 4.

1608. *Th. Fienus de viribus imaginationis, Lov.* 8. (mehr physiologisch).

1608. *Liber de Anima Cphri. Scheibleri in quo tota doctrina animae, quoad singulos ejus gradus et singulas animae facultates, succincte et clare pertractatur. Giessae* 1608. 8. 1654. *II. de anima sentiente.* 1609. *III. de anima rationali.* 1609. Diese einzelnen Dissertationen zusammengestellt 1613. *Collegium Psychologicum auct. et emend.* 1621.

Der Verfasser, geb. 1589. seit 1606. Prof. in Giessen, gest. in Dortmund 1653., sah ein, dafs eine Kenntnifs des organischen Körpers auch zur Psychologie nöthig sey, obgleich der Geist das Wesen des Menschen ausmache. In der Zueignung spricht er von einer *historia animae eiusque diversarum facultatum.* Er wollte ein kurzes Compendium liefern, da es nicht Jedem nöthig sey, alle Subtilitäten zu durchdringen. Sein Buch stellt er in drei Theilen dar. 1. *De anima vegetante.* Hier handelt er zugleich *de vita et morte, de aetatibus* und mithin auch *de generatione, nutritione, accretione.* 2. *de anima sentiente in genere (de sensibus exterior. et interior.* Hier zugleich *de somno, vigilia et somniis, de facult. appetitiva,* wo er vom Vergnügen und Schmerz und den Affecten spricht, *de fac. locomotiva).* 3. *De anima rationali.* (Hier auch *de voluntate, de immortalitate).* — Gehäuft sind die Citata, namentlich auch der Stoiker und Scholastiker. Was übrigens dieses Buch auszeichnet, ist methodische Ordnung und fliessender Vortrag.

1611. *Joach. Schrecci Praecursor et comes disquisitt. Psychol. Gryph.* 4.

1611. *Eustachius Rudeus de anima Libri IV.* 4.

1611. Des dänischen gelehrten Arztes *Casp. Bartholini Institt. Anatomicae, corporis humani, utriusque sexus historiam et declarationem exhibentes, cum plurimis nov. obss. et opinionibus nec non illustriorum, quae in Anthropologia occurrunt controversiarum decisionibus. Albiae (Viteb.)* 1611. *Arg.* 1626. 12. *Goslar* 1632. *Oxon.* 1632. Fast in alle europäische Sprachen übersezt. — *Julii Casserii (Bartholini) Pentatheseion, h. e. de quinque sensibus liber. Ven.* 1609. — *Ej. Manuductio ad veram Psychologiam ex sacris scripturis.*

1612. *Gregor. Horsti de Natura humana, Libri duo, quorum prior de corporis structura, posterior de Anima tractat. Frcf. ad M.* 4. — Der Verfasser (geb. zu Torgau 1578. der Med. Prof. in Giessen, und 1636. gest.) erklärt in der Zueignung nach Sokrates die Selbstkenntnifs vorzüglich für Kenntnifs seiner Seele, als des edelsten Theils. Der zweite Theil jenes Werks — *de Anima* enthält 12 *Exerc. p.* 337—510. Sein Hauptcharacter ist Erläuterung des griechischen Aristoteles und Galenos — obschon mit Rüksicht auf nachherige Erklärungen, ein methodischer Gang vom Bekannten zum Unbekannten, vom Allgemeinen zum Besondern, mit jedesmal beigefügten Gründen der Ordnung, wie der Behauptung. Belesenheit zeigt sich überall, besonders hebt er *Mercatus (de anima)* Zweifel an Aristoteles aus. Er handelt *exerc.* 1. *de Anima in genere.* 2. *de Animae partitione.* 3. *De Anima vegetativa et eius facultatibus.* 4. *De vita et morte*, (weil das Le-

ben zur vegetirenden Seele gehört). 5. *De anima sensitiva atque de sensu in genere.* 6. *De visu et auditu.* (Von diesem beginnt er als dem wichtigsten Sinn, — ob er gleich einsieht, daſs in der Naturordnung das Getast der erste vor den übrigen Sinnen zu seyn scheint). 7. *De odoratu, gustu et tactu.* 8. *De sensibus internis atque de somno et vigilia.* (Hier auch von *phantasia* und *Memoria*, und zugleich die Untersuchungen, ob Kinder träumen, warum der Hahn zu einer bestimmten Zeit des Nachts erwacht und kräht.) 9. *De anima rationali, respectu informationis* (Aristotelische Form). 10. *De anima rationalis origine et immortalitate.* 11. *De Intellectu et Voluntate.* 12. *De appetitiva et loco motiva facultate.* Hier auch von Gemüthsbewegungen, als Affection der sinnlichen Begierden, welche zugleich den Thieren eigen sind.

Die ganze Ordnung ist Aristotelisch. Von Gefühl wie von Seelenkrankheiten, kommt selbst im ersten Theile keine Erwähnung vor. Immer strebt der Verf. die widerstreitenden Meinungen zu schlichten. — Gleiche Form und Methode hat dies Buch mit Scheiblers Compendium; jedoch ist es in Schullatein geschrieben.

1612. *André Valladier la sainte philosophie de l'ame. Par.* 8.

1615. *Curt. Marinelli de morbis nobilioris animae facultates obsidentibus Libri III. Venet.* 4.

1616. *Fortun. Liceti de animorum coextensione corpori. Patav.* 4. — Ganz peripatetisch, wider Platon.

1620. *Claudii Boucardi Tract. peripateticus de Anima rationali, ad veritatem Theologicam accommodatus. Lugduni.* 8.

Zuerst zeigt er in der Vorrede die Unentbehrlichkeit der Psychologie für die Theologen. Ohne Kenntniſs der vernünftigen Seele liessen sich auch nicht die Gnadenwirkungen richtig beurtheilen. Er nennt die Psychologie seltsam *Animastica.* Durch sie wollte der zu Lyon lebende Verfasser seine Schüler mehr zur Theologie einweihen. Darum mischte er manches Theologische ein. Das Ganze befolgt die Grundsäzze der peripatetischen Schule, zuweilen gegen Platon und Averroës gerichtet. Er spricht. P. 1. *De natura et definitione animae rationalis.* P. 2. *de Causa efficiente animae rationalis et productionis eius modo.* (Die vernünftigen Seelen, sagt er, sind nicht vor dem Körper, aber auch nicht durch die Kraft des Saamens entsprungen). *P.* 3. *de quibusdam proprietatibus animae rationalis* (Unsterblichkeit, Untheilbarkeit). *P.* 4. *de potentiis ac facultatibus animae rationalis et specialiter de intellectu. P.* 5. *De voluntate, altera mentis humanae facultate. P.* 6. *De statu animae rationalis a corpore separatae.* Ueberhaupt behandelt er das Ganze als einen Theil der Metaphysik. Er urtheilt selbst schüchtern über seine Arbeit, und wirklich mag sie ihm wenig Mühe gekostet haben, als peripatetisches Excerpt.

1622. *Jo. Riolani Anthopographia et Osteologia, Par.* 4.

1624. Der 1614. gestorbene Leibarzt Felix Plater lieferte in seinen Schriften, die zum Theil später erschienen (*observat. medic. Basil.* 1624.) treffliche Bemerkungen und Beobachtungen über die Fol-

gen und Wirkungen der Leidenschaften. Man vgl. Sprengels Gesch. der Medic. Th. III. S. 174.

1626. *Jo. Chesnecophori* (ein Schwede, Prof. zu Upsala) *Disp. psycholog.* 1. *de anima in gen. deque vegetatione in specie*, 2. *de anima sentiente*, 3. *de sensibus externis*, 4. *de sensibus internis*, 5. *de somno, somniis et vigilia*, 6. *de anima rationali.* — Lange herrschte in Schweden nur scholastisch-aristotelische Metaphysik, was fast von allen in der Folge anzuführenden Psychologen gilt.

1629. *Jo. Conr. Dannhawer Collegium Psychologicum circa Aristot. III. libros de anima, Norimbg.* 1629. 4. *Arg.* 1632. *Arg.* 1632. 1660. 8. Wie in seinen übrigen Schriften, ganz aristotelisch.

1632. *Jo. Angelii Werdenhagen ψυχολογία vera J. B. T(euton.) explicata et rerum publicarum vero regimini ac earum maiestatico iuri applicata, Amstelod.* 16 . Werdenhagen, geb. 1581. zu Helmstädt, und dann seit 1627. in Amsterdam, war wahrscheinlich der erste Jurist, welcher eine Psychologie ausarbeitete. Er, dem man jedoch die Schärfe des Urtheils absprach, ob er gleich in diplomatischen Geschäften wirkte, war gegen leeren Wortstreit, gegen die Menge von Meinungen, unnüzzen gegenseitigen Verdammungen, gegen Metaphysik und syllogistische Künste gestimmt, um desto mehr aber für die Bibel. Er stritt wider den Glaubenszwang der Obrigkeiten, da doch Niemand für den Andern glauben könne (s. S. 60.). Vielmehr, sagte er, dürfe nichts so frei seyn als der Glaube und die Religion.

Er prüfte die Vergleichung der Seele mit den Staatsformen (S. 5.). Ueberhaupt schliefst er sich an des Agrippa Angriffe an, und nennt die Welt-

weisheit des Aristoteles *philosophiam vanam.* — Seine *Psychologia vera* beginnt dann (erst S. 68.): *De essentia animae, ejus origine, natura et proprietatibus, quidnam ex aeterno et in aeternum sit* — in 40. Fragen. Hiebei zeigt er nicht allein viel Theologisches sondern auch Mystisches, z. B die Fragen: wiefern die Seele göttliche Dinge durchdringen könne? — was ihre Ruhe, ihre Erweckung sey? Und hierbei hat der Teufel immer noch eine Hauptrolle.

1632. *Charles Francois de Abra de Raconis Tr. de anima rationali vel corpori juncta vel ab eo separata. Paris.* 8.

1633. *Edonis Neuhusii Theatrum Ingenii humani: sive de cognoscenda hominum indole et secretis Animi Moribus, Libri* 2. *Amst.* 8.

Edo Neuhus, geb. 1582. zu Steinfurt in Westfalen, Rector des Gymnasiums zu Leuwarden, (s. das Lob dieser Stadt, T. 2. p. 402.) gest. 1638.; war ein Schüler Otto Casmann's, den er als Mensch und als einsichtsvollen Mann preifst (S. 321. f.). Er selbst stellt sich als Gefühlvollen und zugleich als Dichter dar, wie er auch zuweilen in Verse ausbricht. Sein Werk kam auch in Amst. 1648. 12. heraus und 1664. 12. 4. von seinem Sohne *Reinerus Neuhusius.*

Dieses Buch ist eine Specialpsychologie. Ein so fleifsig gelehrtes und zugleich so heiteres launiggeschriebenes Buch erschiene jezt nicht mehr, selbst nicht immer ein so wohlgeordnetes! (Den Plan s. C. 3. *extr.* p. 72. 73. und die tabellarische Uebersicht am Ende des 1. B. p. 335.) In

der Dedication macht er auf die grosse Mannichfaltigkeit im Menschen, besonders seiner Seele aufmerksam, theils in einzelnen Menschen, theils in ganzen Nationen. Mehrere und vielseitige Ursachen dieser Verschiedenheit findet er im Klima, in der feuchten und troknen Constitution des Geschlechts, in der Erziehung der Körper. Er spricht von Würde und Interesse dieser Betrachtung menschlicher Varietät, namentlich auch um von manchen Menschen nicht alle Hofnung aufzugeben. Deshalb habe er *varios impetus atque indolem Humanitatis* oder *morum mentiumque* bei einem von Krankheiten und Arbeiten abgematteten Körper [also war er Beobachter!] genauer betrachtet, nnd benuzze seinen, wie er sagt, einzigen Vorgänger *Barclai Icon Animorum.* Doch war Neuhusius zugleich Historiker. Er verfolgte die Natur, — *quo me ratio et historiae ducebat fides.* Daher führt er überall Beispiele und Belege an, namentlich aus den Alten, auch mehrere classische Dichterstellen.

Im ersten Buche C. 1. handelt er: *De ingeniarum in homine Varietate* und zwar sowohl der *moralium* als der *litterariorum.* Diese theilt er in 4 Classen. Ihn hatte Erstaunen über diese wunderbare Mannigfaltigkeit ergriffen, auch in der grossen Natur, daher auch das Buch mit einer gewissen Beredsamkeit geschrieben ist. — C. 2. p. 31. *De (tacita) Consensione Corporis et Animi ad denotandam indolem.* Nicht umsonst habe die Natur den verborgenen Charakter des Menschen angedeutet. Zwischen Körper und Seele fand er Verwandtschaft, z. B. in monströsen Körpern eine monströse Seele; Kör-

per und Seele dienen sich wechselseitig zum Zeichen ihrer innern Beschaffenheit. So gebe es auch Zeichen der Thiere (p. 53.). — C. 3. p. 56. *De morum ex specie corporis conjectione certa et incerta.* Diese Ungewifsheit (p. 61.) der Physiognomik zu zeigen und Vorsicht anzurathen war damals ein grosses Verdienst. Oft, sagt er, habe eine schlechte Körperbeschaffenheit die Erziehung gehoben. „*Divinae adspirationis aura, tum adgenitam sanguinis paterni maculam abolevit.*" Oft widerstreiten sich mehrere Zeichen, dazu kommen die Künste der Verstellung. Auch wurden viele Physiognomen betrogen, da es z. B. Gute gab, welche häfslich waren. — C. 4. p. 73. *De Physiognomicis signis in hominis vultu et membris.* Hier führt er in die lebendige Welt der Volkszusammenkünfte ein und ruft unter Andern auch aus: *Quanta Capitum est differentia!* — C. 5. p. 113. *De humorum indiciis* (Blut, Galle, Schleim mit den *spiritu*) *vitali.* — C. 6. p. 122. *De Aetatum singularum moribus.* — C. 7. p. 137. *De sexus indiciis.* — C. 8. p. 156. *De publicorum Munerum functione extra professionem litterariam.* — C. 10. *De orationis et rationis usu.* p. 200. — C. 16. p. 268. *De causis diversae indolis ex natura Soli et Poli natis.* — Cap. 17. p. 297. *De siderum influxu* (hier noch ganz astrologisch). — C. 18. p. 305. *De variis ingeniis ex divino afflatu.* — C. 19. p. 321. *De cognati sanguinis indole.*

Im zweiten Buche spricht er von der Erziehung (C. 1.), vom Umgange (C. 2.) und liefert eine vollständige Uebersicht aller Einflüsse auf Bildung

menschlicher Einsicht und Sitte mit praktischen Anwendungen.

1635. *C. Barlaeus de admirandis anim. human. Venet.* 4.

1636. *David Buchanani historia animae humanae.* — Buchanans (ein Schotte) hatte seine Gedanken anfangs nur für sich hingeworfen; dann erst sammelte er sie zu einem Buche (*in quo anima hominis quasi in angustiori tabella ἱςορεῖται*). Er nennt sich einen Sprachgelehrten, aber auch Wahrheit liebenden Menschen. Nicht Personen, sondern Irrthümer habe er angegriffen, ohne eben viele Bücher zu benuzzen. Er will keiner Secte anhängen und Alles unpartheiisch darstellen. Er geht vom Ursprung der Seelen aus, bis zu ihrer Unsterblichkeit, jedoch vorzüglich mit moralischem Zwecke und im Gegensazze der gemeinen philosophischen Meinung. Auf die Bestimmungen der Substanz der Seele aber läſst auch er sich ein und bestimmt sie als unkörperliches, von der thierischen Seele gänzlich verschiedenes Wesen.

1638. *Io. Freitag de origine et natura animorum in brutis sententia. Frfc.* 8.

1646. *And. L. Nycopensis anima in genere. Aboae.* 8. (Ein Schwede).

1647. *Io. Sperling Anthropologia physica. Vitebg.* 8. Zwar gibt er sich für einen Eklektiker aus, doch ist er noch Scholastiker seiner Zeit.

1647. *Andr. Othonis Anthroposcopia. Regiom.* 12. Hierin sind einzelne physiognomische Bemer-

kungen aus Porta merkwürdig. So: dafs kluge, scharfsinnige und beständige Theologen *frontem quadratam et bene signatam* haben (p. 18.). *Frons parva et angusta nimis indocilitatis et scelerum indicium est* (p. 19.). *Oculi valde prominentes asininum ingenium et loquacem hominem ostendunt* (p. 58.).

1649. *Traité de l'Esprit de l'homme par Chouet. à Paris* 8.

1655. *Iac. Fourneng* (des Jesuiten) *Universae Philosophiae synopsis in qua sincerior Aristotelis doctrina cum mente Platonis explicatus etc. Par.* 4.

1652. *Abrah. G. Thauvonius de anima in genere. Aboae* 8. *Ejusd. Psychologia humana. Aboae* 1653. *Ej. Theoremata quaedam de anima vegetativa et rationali. Ab.* 1656. *Ej. Psychologia anthropologica. Ab.* 1658. (Ein Schwede).

1659. *J. Zeisoldi liber de anima. Jen.* 8. Zeisold's, des Profess. in Jena (geb. 1599. gest. 1667.) Werk gleicht den Compendien von Scheibler und Horst an Geist und Form. Die Lehre der Seele nennt er einen Theil der Physik. Anfangs spricht er sogleich vom *philosopho nostro*, den er nur erkläre; dies aber ist Niemand als Aristoteles. Auch behält er das aristotelische Dogma vom Feuchten und Troknen bei. Noch schrieb er *Anthropologiam physicam. Vitebg.* 1667.

Praktische Psychologen.

Die wahre Nüchternheit begann unter Geschäftsmännern, von denen mehrere praktische Schrif-

ten geliefert wurden. Zugleich wirkten in den verschiedenen Nationen andre Philosophen entscheidender als die sich zum Theil gleich bleibenden Verfasser der Lehrbücher.

Spanier.

D. Iuan Huarte Examen de Ingenios para las Sciencias. Madrid. 1566. 8. 1578, 1593, 1599, 1603. 12. Dieses Werk erhielt eine lateinische Uebersezzung durch *Theodos. Arctogonius. Argentor.* 1611. und dann unter dem Titel: *Scrutinium ingeniorum pro iis qui excellere cupiunt, perpetua lingua Castellanae translatione latinitate donatum, interprete Aeschacio majore Dolreborano. Ienae* 1636. *Viennae* 1637. *Ienae* 1663. Französ. Uebersez. *Examen des esprits pour les sciences* (von *Jourdan Guibelet*) *à Paris.* 1668. 12. *Vol. II.* von *Fr. Sac d'Alquie Amstel.* 1672, 8. Italienische Uebers. *Essamina degl' Ingegni de gli huomini, — — da Sal. Gratii. in Venet.* 1603. 8. *da Camillo Camilli. Ven.* 1590. 8. Deutsch: Prüfung der Köpfe zu den Wissenschaften — von Lessing, Zerbst 1752. 8. Wittenberg 1785.

Dieses Werk ist ein Beitrag zur Specialpsychologie, ja zur Individualpsychologie. Dennoch steht es in Hinsicht für Hirntheorie hinter Andern, wie Chanet, zurük. Er ist er füllt von galenischer Theorie und nur zum Theil gegen Aristoteles. — Bemerkenswerth ist Folgendes: Der Mensch hat ein grösseres Gehirn als die Thiere (S. 146. der lat. Uebers.). Das Gehirn verlangt für das Gedächtniſs Feuchtigkeit, für die Vernunft Trockenheit, für die Einbildungskraft Wärme; in der Leber ist die Be-

gierde im heissen Herzen der Zorn (S. 531.). Der Geist findet sich in den *tribus anterioribus ventriculis;* daher bei starker Anstrengung in jenen Orten Schmerz empfunden wird (S. 197.). Da hat aber nicht jeder der drei Geisteskräfte (Imagination, Gedächtnifs, Vernunft) ihren besondern Siz, sondern wie keine dieser Kräfte ohne die Andern wirken kann, so sind sie ebenfalls vereinigt.

Der 1658. zu Tarracona gestorb. Balthasar Gratian aus Arragonien, Rector des Jesuitercollegiums zu Tarracona, ein Spanier voll tiefer Menschenkenntnifs, schrieb unter dem Namen seines Bruders Laurentius die Werke: *Agudeza y arte de ingenio. Madrid* 1642. 8. — *El Criticon* in drei Theilen. Uebers. *L'homme detrompé ou le Criticon Trad. de l'Espagnol. à l'Haye* 1725. T. 3. 8. Entdekter Selbstbetrug oder Kritikon über die allgemeinen Laster des Menschen, übers. von M. Caspar Gottschling. Halle 1721. Th. 3. 8.

Oraculo manual. — Uebers. Französ. vom *Amelot de la Houssaye. à Paris* 1685. 12.; italienisch von dem Abt *Franc. Posques*; lateinisch von *Glorianus Meldenus*; deutsch von Mehrern, so von Aug. F. Müller: Kunstregeln der Klugheit mit Anmerkungen. Leipz. 1738. II. T. 8.

El Discreto, — welches *Courbeville* übersezte: *l'homme universel. a la Haye* 1708. und der Abt *Gervaise* 1723.

Gracian l'homme de Cour traduit par Amelot de la Housaye à Paris 1675. 8. Der Hofmann aus dem Fr. v. Thomasius 1715. und von Heiden-

denreich: der Mann von Welt. — Alle Maximen Gratians sind einverleibt einem Werke unter dem Titel: *Oracula manual, y arte de prudencia. Sacada da de los Aforismos que se discurrer en las Obras de L. Gracian.* Uebers. von Sauder, Lpz. 1686; von Selintes 1711.; von D. A. F. Müller mit histor. Notizen über G. Leben Lpz. 1715—18. 3. Th. von Freisleben mit Anmerk. Citaten und lehrreichen Parallelstellen 1723.

Die Moral des gratianischen Hofmannes ist freilich nicht immer rein, allein dies Werk eines weltklugen Spaniers bleibt, wie die Uebrigen, ein Meisterstük der feinern Politik.

Franzosen.

Immer zeigten sich die Franzosen freier von Schulauctoritäten und sahen richtiger. Dies geschah um so mehr bei Aerzten und Weltmännern. Sie lieferten mehrere praktische Schriften.

Im Jahr 1580. erschienen zuerst *Les Essais de Michel Seigneur de Montaigne, livr. III. à Bourdeaux; Ed. 2.* 1588. *à Paris; Ed.* 3. von *Langelier* nach M.'s Tode, à Paris 1595. (auch à Lyon 1595. 12. und andre Ausg.). Man bereicherte und verschönerte in jeder Ausgabe durch einen Reichthum an historischen Thatsachen und Stellen der Alten diese so berühmten Versuche, welche Bode unter dem Titel: Michael Montaigne's Gedanken und Meinungen über allerlei Gegenstände, Berl. 1793—1795. in 6 Bänden, wozu dann noch ein siebenter kam, übersezte.

Montaigne war geboren in Perigord 1533., genoſs frühe classische Ausbildung, lebte in Wohlhabenheit und in politischen Geschäften und starb 1592. im 60. J.

In seinen für ihre Art einzigen Versuche, schilderte er sich selbst nach allen seinen Stimmungen und Leidenschaften und benuzte dabei seine ganze Fülle von Erfahrung über Welt und Menschen. Er besaſs die feinste Beobachtung und zugleich den richtigsten Sinn für das Natürliche und Schikliche. Das menschliche Herz wurde von ihm oft in den verstektesten Zügen getroffen und so das treueste Gemälde der Denk- und Handlungsart der Menschen in ihrem cultivirtern Zustande aufgestellt. Durch seine ausgebreitete und geschmakvolle Belesenheit wuſste er mehrere Thatsachen und Stellen der Alten glüklich einzuflechten. Dazu kam eine einfache, naive und doch zuweilen jovialische Darstellung.

Seine Psychologie darin ist schwankender, da die Philosophie überhaupt ihm nur ein Gewebe subjectiver Meinungen war und er die Vernunft für schwach hielt; dennoch hob er die moralische Natur hervor. Sein Skepticismus gegen die scholastische Philosophie muſste ihn zu einer Philosophie des Lebens und so auch zur Beobachtung reizen. — Aus der Fülle seiner Weltkenntniſs enthielten seine Versuche abstrahirte Resultate, die sich nicht selten widersprechen und durch sehr zufällige Launen und Umstände modificirt wurden; dennoch ist er in einzelnen Erfahrungsregeln und Maximen der interessanteste Philosoph für das praktische Le-

ben. Indem er noch schwankte, vermied er wenigstens die Einseitigkeit der Schule. Auch verrieth er einen reinen anthropologischen Sinn in der Behauptung, daſs die äussere Schönheit der innern Güte entspreche. Auch hellte er wenigstens die Art des Empfindens mehr auf und behauptete, daſs wir die Eindrücke nicht in dem Augenblicke ihres Entstehens empfinden, mithin auch das Sterben nicht. Er legte den ersten Keim zu einer Theorie der blos mechanischen Körperverrichtungen und dunkler bewuſstloser Vorstellungen aus den bewuſstlosen Handlungen und Sprechen geahndet. Er enthüllte Quellen der Leichtgläubigkeit, so wie die Ursachen der Dauer von manchen Meinungen, die Wirkungen des Müssiggangs, der Meinungen. Er gab uns die erste Beobachtung der Sympathie. Dennoch erschien ihm der Mensch nicht in seiner ganzen Erhabenheit, wie etwa dem Sokrates.

Um 1600., erst nach der gemachten Bekanntschaft mit Montaigne, schrieb Pierre Charron (geb. 1541. gest. 1603. zu Paris) sein Werk: *de la Sagesse, à Bourdeaux* 1601.; *Ed.* 2. Paris 1604., über dem er starb und in dem die anstössigen Stellen wegfielen. Uebersezz. von Hübner, München 1782. von Ungenannt. Frkf. 1801. 8.

Da er zu der Lebensweisheit Selbstkenntniſs voraussezte, so begann er mit einer Betrachtung der Natur des Menschen, seinen Anlagen, Fähigkeiten und Verschiedenheiten. Er theilte mit Montaigne und andern Skeptikern die Vorstellung von der Schwäche und Gebrechlichkeit der menschlichen Natur überhaupt. Wenn Mon-

taigne als Weltmann sprach, so dieser als Theolog. Er spottete über die Schwäche des menschlichen Unterscheidungsvermögens, sezte die Thiere dem Menschen in der Erkenntniſs fast gleich. Die positiven Religionen erschienen ihm als ein Werk der Menschen, durch Charakter der Nationen bestimmt, dafür war ihm die wahre Religion Sache des Geistes und Herzens.

La Mothe le Vayer, geb. 1586. schrieb seine skeptischen Dialogen 1653. wo er im 4ten die Schwächen und Thorheiten mancher Menschen eben so darstellt, wie Erasmus die Narren satyrisch geisselte.

Traité de l'Esprit de l'Homme et de ses Fonctions. Par Chanet. à Paris 1649. 8.

Chanet wollte nicht Anderes vortragen, als die von Aristoteles aufgestellten Gegenstände und worüber dieser bewunderungswürdige Gedanken vorgetragen habe; diese seyen aber gröſstentheils so allgemein und dunkel, daſs schon fast seit zwei tausend Jahren seine Ausleger vergebens sie zu verständigen versuchten. Sie hätten besser gethan, in sich selbst nachzusuchen, welches die Functionen des Menschengeistes seyen und nach dem Modell der Wirkungen der Seele eine Theorie ihrer Kräfte aufzustellen. Dies, und schon, daſs er französisch über Philosophie schrieb, verdient Beachtung. Chanet war Leibarzt in Paris, und hatte Betrachtungen über *Charron's Sagesse* geschrieben. Vor jener Schrift hatte er schon angeborne Ideen von Gott behauptet. In jener Schrift wollte er von dem Geiste des Menschen sprechen, wie er sich in allen

Menschen zeigt (p. 29.); in einer künftigen: *Traité de la diversité des esprits* liefern. Er spricht sogar zuweilen gegen Aristoteles und Galen.

Das obige Buch gab nur den ersten Theil seines Planes, in den er nur vom Geiste als Erkenntnifsvermögen handelt; er wollte noch von allen Bewegungen des Willens sprechen. Der Plan ist: I. Buch. Sinn und Einbildungskraft. II. Gedächtnifs. III. Erinnerung. IV. Verstand (*Entendement*). — Er sagt öftrer: „Die Schule (*l'Eschole*) spricht so"; auch redet er von den Speculationen der Philosophie als eigner Beobachter. So schlofs er auf reelle Verschiedenheit der Kräfte, der Einbildungskraft und des Verstandes daraus, dafs beide oft ganz entgegengesezte Aussprüche thun. Seine Sprache ist altfranzösisch.

Zwischen den Gegenständen und unserm Geist, davon ging er aus, stehen vermittelnd sinnliche Bilder (*Especes*), die durch die äussern Sinne gehen wie durch ofne Fenster. Die Sinne wecken unsre schlummernden Ideen, (daher er sich hier mehr dem Platon als Aristoteles zuneigt). Unsre Seele schikt die Hirngeister, gleich Lichtstrahlen, (daher er auch von *Esprits lumineux* spricht, welche durch die Nerven in dem ganzen Körper vertheilt sind,) in die Organe der äussern Sinne, um dort die Bilder zu empfangen und sie dem Gemeinsinne und den Kräften der Seele zu überbringen. Diese Hirngeister sind blos aus Luft und dem feinsten Duft des Bluts der Arterien gebildet. Doch bemerkt er, dafs *Esprit* blos die körperliche Kraft der Imagination, nicht den vom Kör-

per unabhängigen Geist, bezeichne, was er einen nicht mehr zu hebenden Misbrauch seiner Sprache (p. 10.) nennt. Er erklärt sich aber auch gegen die, welche die Seele selbst für einen blossen Dunst (*vapeur*) erklären. Eben so bemerkt er, dafs der *Sens commun* in der französischen Sprache etwas Anders sey als in den Schulen, nemlich die dem Menschen gemeinschaftliche Vernunft, welche andre Franzosen „die natürliche Logik" nannten. Er sagt: weil die Philosophen die Imagination (welche die Griechen vom Gesicht — die Phantasie nannten) so wenig erklärt haben, so mufs man sich der Ausdrücke, die von äussern Sinnen entlehnt sind, bedienen. Dann bemerkt er, dafs bei den Franzosen *n'avoir point de genie* heisse *n'avoir point d Imagination.* Dennoch gibt er (p. 29.) allen Thieren, auch den Fliegen, eine Phantasie, weil sie das Organ dazu im Gehirn hätten. Man solle sich aber nicht wundern (p. 30.), wenn er nicht die Abstractionen der Logik für eine physische Wissenschaft annehme und daher die Organe der Seelenkräfte nicht von den Kräften selbst unterscheide. —

Er bestimmte schon besondere Residenzen für die einzelnen Seelenkräfte. Die Imagination sezte er an der Vorderseite des Gehirns und Kopfs und erklärte daraus, z. B. die locale Hizze beim Zorn etc. (p. 43.); dabei nimmt er vernünftig genug an, dafs diese Kraft nicht an einen untheilbaren Punct des Gehirns fixirt sey, sondern ihr Organ habe ohne Zweifel eine grosse Ausbreitung, und die Anatomie zeige uns, dafs (p. 44.) sie aus mehrern kleinen Organen zusammengesezt seyen, die wir unter verschiedenen Theilen des Gehirns

zerstreut sehen, — *encore que nous ne scachions pas l'usage particulier d'un chacun*. Ja diese Einbildungskraft wirke an einem Ort besser und mit mehr Aufmerksamkeit als an einem Andern. Noch mehr! Er schrieb wörtlich S. 121. „Man kann mich tadeln, daſs ich auch dem Gedächtniſs ein Organ zuschreibe, welches kein eignes Vermögen ist (*qui proprement n'est pas une faculté*)". Dennoch habe es ein passives Werkzeug, welches ein Theil des Gehirns sey, wo die Bilder sich aufhalten und fixiren. Er glaubte mit der gemeinen Meinung, daſs dies der hintere Theil und zwar das kleine Gehirn sey, ob er gleich die Beweise dafür nicht für so stark hielt, als er es wünschte. Man habe diesen hintern Theil stärker gefunden und Mittel, dort angebracht, hätten das Gedächtniſs gestärkt, ja man kraze sich hinten am Kopfe, um sich die Erinnerung zu erleichtern, um dadurch die *Esprits* zusammenzuziehen. — Den Verstand (*l'entendement*) schreibt er als die unorganische Kraft (*faculté inorganique*) dem Menschen allein zu. Er hatte aber (p. 291.) noch keinen Unterschied zwischen dem thierischen und menschlichen Gehirn gefunden und eben so viel Erhöhungen und Vertiefungen in dem Schädel des Hundes als des Menschen. Ja er läugnete sogar (p. 297.), daſs das Gehirn des Menschen grösser sey als das des Elephanten und des Wallfisches. Auch beweise die Grösse des Organs nicht eine Verschiedenheit der Fähigkeit, es sey das Auge eines Ochsen grösser als das eines Schweins und diene doch zum Sehen; das Auge eines Riesen grösser als das eines Zwergs und doch habe es deswegen nicht mehr Kraft. Die dem Menschen

eigne Vernunft, sagt er, hat kein Organ. — Der Fehler des Organs wurde nach ihm zum Fehler der Kräfte. Dies alles vor Gall!

Edmund Richerii (Richer) Obstetrix animorum. Amberg. 1608. 12. — Dieser 1560. gebor. 1614. gest. Franzose erklärte sich als Gegner des Pabstes, weshalb er auch verfolgt war. Seine Schrift ist pädagogisch und schäzbar.

Pensees sur la religion etc. par Blaise Pascal. 1670. Dies Werk erschien nach Pascals Tode (geb. 1623. gest. 1662.) Seine Ideen über die Menschheit, welche rein human sind, übersezte Heidenreich 1793. Neueste Ausgabe 1803. *à Paris.* — Pascal war es, der vor Helvetius von dem Grundsazze ausging, daſs der ursprüngliche Charakter jedes Individuums blos die Frucht der ersten Angewöhnung sey. Er schilderte den Menschen nach seiner Natur, seinen Neigungen, Bedürfnissen und Wünschen. Seine hingeworfenen Skizzen stellen aber (wie Herder in der Adrastea 1801. III. S. 53. sagt) den Menschen an ein Unendliches, an einen Abgrund zu beiden Seiten.

L'art de connoistre les hommes, par le Sieur de la Chambre. Prem. Partie, où sont contenus les discours préliminaires, qui servent d'Introduction à cette science, à Paris 1660. 4. Amst. 1660. 12. *à Paris* 1666. 4. Anleitung zur Menschenkenntniſs übers. v. Erh. Schmid, Jena 1794. 8. Er handelt *livr I. des matières, qui servent d'object à l'art de connoistre les hommes. livr. I. des moyens par lesquels cet art prétend connoistre les hommes p.* 275. — Dies Buch sollte nur Einleitung zu einem vollständigern seyn. Die Achtung, welche *la Chambre* von Ludwig XIV.

und den Hohen genoſs, und seine Auszeichnung am Hofe lassen von dieser Kenntniſs der Menschen Vieles erwarten. Doch eben diese Umstände sind zugleich der Grund, daſs die Kenntniſs des Menschen darunter litt. Beides läſst sich in seiner Schrift nachweisen. Er erfüllte von seinen hohen Versprechungen, die er in der Vorrede gibt, kaum Eine. Die Gegenstände der Menschenkenntniſs waren ihm die Abweichung vom Ideal; was, von der Kenntniſs des Menschen gesagt, sehr zu billigen wäre. — Schäzbar ist der Abschnitt von den Neigungen. Die Capitel von der Bewegung der Seele, des Herzens und von den Lebensgeistern tragen das Gepräge des Zeitalters. Das meiste Brauchbare ist im 2. Buche: von den Mitteln zur Menschenkenntniſs, enthalten. Bisweilen aber spuken chiromantische Grillen.

Früher erschien sein: *Traité de la connaissance des animaux, ou tout ce qui a esté dict pour et contre la raisonnement des bestes, est examiné. à Paris* 1647. (eigentlich 1648.). Er handelt darin *P. I. Que l'imagination forme les images des choses et que c'est la, en quoi consiste la première connoissance. P. II. Que l'imagination peut unir ou diviser les images, qu'elle a formée, en quoi consiste le jugement. P. III. Que l imagination peut unir plusieurs propositions et en faire des Raisonnements. P. IV. Reponces aux objections, que l'on fait contre la raison des bêstes.*

Die Schrift: *Les characteres des Passions. Amstelod.* 1658. IV. T. 12. war nur Ein Theil der Fortsezzung seiner früheren Werke. Deutsch: Von den

Kennzeichen der Leidenschaften des Menschen; Münster 1789. II. 8. (wo die Hälfte übersezt ist). Sein Verdienst ist dabei einen Versuch geliefert zu haben, die Menschenlehre methodisch zu behandeln, Psychologie und Physiologie zu verbinden und ältere und neuere Meinungen, das Gute bei den Schlechten achtend, zu prüfen. Freilich findet man noch die alte Humoralpathologie beibehalten.

Gegen de la Chambre schrieb schon der Pariser Arzt und Schöngeist *Pierre Petit: Libr. II. de extensione animae et rerum incorporearum natura.* Er erklärte die alten Orakel psychologisch und physiologisch.

Characteres de Theophraste, traduits du Grec, avec les caractere ou les Moeurs de ce siècle par Jean de la Bruyere. à Paris 1687. Der Verfasser (geb. 1644. nach Andern 1646. gest. 1696.) befand sich in einer Lage, welche ihm trefliche Beobachtungen machen liefs. Sein Buch erhielt vielen Beifall und darum mehrere Ausgaben. De la Bruyere hätte dennoch tiefere Blicke und überhaupt mehr Philosophie besizzen sollen. Er liefert Portraits, allein zum Theil unbedeutend. Die Brauchbarkeit einiger hat K. L. Müller in seinen Blicken auf die menschliche Natur nach la Br. Leipz. 1799. II. Th. 8. gezeigt. Die Sittengemälde wurden von Sam. Baur, obgleich oberflächlich, bearbeitet (1790.)

Engländer.

Während Galiläi und Copernicus auf Erfahrung zurükführten, trat Franz Baco de Verulamio

(geb. 1571. gest. 1626.) auf und ward Urheber einer grossen Veränderung. Bald war dieser Denker der aristotelischen Philosophie abgeneigt geworden, das Leben am Hofe hatte ihm nun Erfahrungen gegeben und sein verschwenderisches Leben ihn endlich in Armuth versezt, der wir seine meisten Schriften verdanken. Daher lag schon in seinen Verhältnissen die Anregung, Erfahrungen und die Brauchbarkeit der Wissenschaften zu schäzzen. Sein Charakter stand mit seiner philosophischen Aufklärung im Contracte; denn er war schwach und schwankend. — In seinem Organon sezt er voraus, dafs er nicht anticipirender Gesezgeber seyn wolle, sondern Ausleger der Natur.

Die Wissenschaften theilte er nach den drei Vermögen des Gemüths ein, nach dem Gedächtnisse, der Phantasie und der Vernunft, in die Geschichte, Poesie und Philosophie. Hoch schäzte er die Brauchbarkeit der Wissenschaften und schrieb daher: *de dignitate et augmentis scientiarum* 1605. Hier theilte er die Philosophie vom Menschen ein in *philosophiam humanitatis* und *Ph. civilem*. Jene betrift den Körper und die Seele in Beziehung sowohl auf die Person des Menschen überhaupt, als auf die Verbindung zwischen Körper und Seele. Zur Untersuchung der Verbindung der Seele mit dem Körper rechnete er auch die Physiognomik und die Auslegung der Träume, Oneirokritik.

Er gab sechs Wege an, auf welchen das Innre des Menschen kennen zu lernen sey; (nemlich 1. *per vultus et ora ipsorum*; 2. *per verba*; 3. *per*

facta; 4. per ingenia sua; 5. per fines suos; 6. per relationes aliorum). — Die Wissenschaft von der Seele zerfiel ihm 1. in die Untersuchung der verschiedenen Seelenvermögen, 2. in die Untersuchung des Gebrauchs und der Gegenstände derselben. Diese war ihm daher theils Logik, welche auch die Pädagogik, Grammatik, Rhetorik, Kritik unter sich fafste, theils Ethik oder die Lehre vom Guten und Bösen, von der Bildung der Charaktere, von den Affecten und den Mitteln, ihre Verderbtheit zu heilen. Das Nüzlichste bei dieser Anordnung waren die Bemerkungen dessen, was damals, besonders in Hinsicht der Methode, vermifst wurde und wie den Mängeln abzuhelfen sey. Dieses gilt zum Theil noch jezt.

Baco verwarf die scholastische syllogistische Methode, die bei leeren Spizfindigkeiten verweilte. Er zog daher das Studium der Erfahrung und Beobachtungen und Versuche vor, um der Wissenschaft dadurch Vortheil zu bringen. Unter den schädlichen Folgen des gewöhnlichen Verfahrens seiner Zeit sah er den Misbrauch der Teleologie, welche fast alles und so auch die Physik in sich schlofs. Da dies zu Irrthümern führte, suchte er alles Teleologische zu verdrängen und erklärte die Aufsuchung der ersten Ursachen für unhaltbar. Dadurch näherte er sich freilich der mechanischen Physik.

So schlug Baco aber eine neue Methode zu philosophiren vor, d. i. die experimentirende der Induction und führte sie auch wirklich ein. So verbreitete sich nach ihm das Studium der Natur; daher verbesserte man die Physik.

Baco leugnete sehr consequent, alle angeblich geheimen Naturkräfte, und verwarf daher die Magie, Astrologie, Chiromantie als nichtige Einbildungen. Dennoch fand er in der Seele noch eine Gabe der Divination, so daſs sie entweder durch eigene Kraft die Zukunft vorher wissen könne (wenn sie sich von den Banden des Körpers entfeſsle und in sich selbst zurükgehe, wie bei manhen Träumen, in der Ekstase), oder daſs sie durch äussere geistige Einflüsse Offenbarungen des Zukünftigen erhalte.

Baco war der Erste, welcher einen bestimmtern Begrif (als Casmann) von dieser Naturlehre in Beziehung auf das Ganze der Wissenschaft eröfnete. Auch empfahl er Geschichten der verschiedenen Seelenerscheinungen, z. B. des Enthusiasmus, der Träume, des Naahahmungstriebes, der Macht der Einbildungskraft. — Er erklärte sich zuerst nachdrüklich und scharfsinnig über die Idee einer Specialseelenkunde, (*de augmentis scient. B. 7. C. 3.*) und bemerkte, daſs man nur zu wenig darüber (*de diversis characteribus ingeniorum et de intrinsecis et radicalibus propensionibus in virtutes et vitia*) nachgedacht habe, ja daſs oft die gemeinen Vorstellungen und Gespräche der Menschen klüger seyen als die Bücher. Er rieth die Materialien von nüchternen Historikern zu nehmen. Dabei wollte er nicht sowohl Schilderungen als die einfachen Linien des Bildes, ihre Verhältnisse, genaue Scheidung der Gemüther so wie individueller Fähigkeiten angegeben haben. Ueberdies rieth er die Charaktere aus dem Geschlechte, Alter, Vaterland, Gesundheit, Schiksal, Ständen abzuleiten.

Dies Alles wünschte er hauptsächlich für die Moral, damit sie nicht fehlschlüge, so wie den verwegnen Empirikern in der Arzneikunde die Universalmittel.

Ausser diesen nüchternen und umfassenden Ansichten stellte er noch eine Menge einzelner praktischer Werke auf; z. B. *Habent epistolae plus nativi sensus quam orationes, plus etiam maturitatis quam colloquia subita.*

Lange konnte man sich von der scholastischen Methode noch nicht trennen. Darum ward Baco anfangs wenig beachtet und später erst sein vorgezeichneter Weg eingeschlagen.

John Barclay (geb. 1582. gest. 1621.), Secretair des Königs Jacob, schrieb *Icon animorum, Lond.* 1614. 8. welches erst den vierten Theil seines *Satyricon Euphormionis* ausmachte. — (*London* 1625. *Frf.* 1624. *Amst.* 1628. 8. 1664. 12. Einzeln in mehrern Ausgaben gedrukt und übersezt). Dies Werk enthält eine der ersten Ausführugen einer Specialpsychologie nach Bacons Vorschlage. Freilich macht es mehr Schilderung und Anweisung zu Regeln, als Erklärung der Gemüthsverschiedenheit aus, daher es auch weder vollständig noch systematisch ist, und sich auch mehr auf sittliche Verschiedenheit der europäischen Völker beschränkt. Dennoch werden viele allgemeine Gründe der Gemüthsverschiedenheit berührt, die lesenswerth und merkwürdig sind. — In Barclays Todesjahr erschien noch seine *Argenis* 1621. *Aug. Treb.* 1625. *Lugd. B.* 1630. 12.

Nic. Caeffeteau Table of humane passions, with theis causes and effects. Lond. 1621. Französich *Lyon* 1648. 8. *Paris* 1664. 12.

William Shakespeare (geb. zu Steatfort 1564. gest. 1616.) trat als Meister in den Schilderungen der Charaktere und Leidenschaften auf, eine tiefe Menschenkunde bewährend. Er brachte überhaupt zuerst Charakteristik in die Tragödie, welche vor ihm nur Situationen und Leidenschaften hatte. Dies aber war für das Studium des Menschen sehr wichtig.

Deutsche.

Praktische psychologische Schriften lieferten unter den Deutschen Folgende:

Ger. J. Vossius de cognitione sui. Amst. 1644, 12. Deutsch von M. V. Bonhov. Hamb. 1658. 12.

Vincent Placcius (geb. 1642.) seit 1675. Prof. am Gymnas. zu Hamburg, hatte schon 1675. die Mendelsohnsche Idee der Anwendung der Seelenheilkunde. Er zeigte jedoch dabei oft seine Hypochondrie. — Hierher gehört von ihm: *Typus accessionum moralium seu institutionum medicinae moralis. Hamb.* 1675. 8. In einem verbesserten Auszuge, deutsch: Sittenarzneikunst. Hamb. 1688. *Diaeta moralis philosophico-christiana* oder christliche Sittenpflege. Hamb. 1691. *De augenda scientia morali seu Commentatio in Fr. Baconis de Ver. Lib. de dign. et augm. scient. Frf.* 1677. 8.

C. Wilh. von Tschirnhausen (geb. 1652.) trat mit einer Fülle von Beobachtung in folgendem Werke auf: *Medicina mentis et corporis. Amstel.* 1687. 4. 2te Ausg. 1695. Er ging von einer Geschichte des Ganges seines Geistes aus und empfahl die fleis-

sige Selbstbeobachtung. Alles führte er auf das Selbstbewufstseyn zurük. Sein Grundsaz war es, dafs es in Jedes Gewalt stehe, froh und zufrieden zu seyn. — Ueberhaupt enthält sein Werk viele nüzliche praktische Rathschläge.

Arnold Wesenfeld (aus Bremen, gest. als Prof. zu Frankfurt a. d. Oder 1720.) lieferte in seinem Werke: *Introductio ad Georgicam animi et vitae seu pathologia practica. Frf. ad V.* 1695. 8. eine theoretische und praktische Abhandlung über die Gemüthszustände und Leidenschaften, mit vielem Beobachtungsgeiste. Er wollte, was Baco gewünscht hatte, eine *pathologiam practicam* liefern und sucht bei Erörterung des Ursprungs, des Unterschiedes und der Verwandtschaft der Leidenschaften *generalia* von den *specialibus* zu trennen. Und so lieferte er wirklich eine Specialpsychologie nach Baco's Wunsche. Im speciellen Theile geht er die Hauptarten der Leidenschaften durch; erst Bewunderung, dann Liebe, Freude etc.; dabei sieht er auf das Wesen und die Erscheinungen. — Noch rührt von ihm her: *De injuria hominis in se, quoad dignitatem hominis. Frf.* 1691. 4. Ein wichtigeres Werk: *Theatrum universale motuum vitae civilis et militaris*, wo der Einflufs aller Bildungsmittel auf die Einzelnen, wie auf die ganze Gesellschaft geschildert werden sollte, wollte er noch schreiben; es erschien nicht*).

Phi-

*) Von geringerem Werthe sind die später erschienenen Werke:
Ioach. Lange. Medicina mentis. 1718.
Mich. Gottlieb Hansch. Medicina mentis et corporis. Amst. 1728. 8.

Philipp Bebius (ein Holländer), lieferte eine Affectenlehre unter dem Titel *Schola affectuum, Colon.* 1624., worauf Alb. Malberg bald eine andre gleiches Namens folgen liefs, *Colon.* 1625. 12.

Unter den Italienern zeichneten sich aus:

Scip. Claramontius de conjectandis cuiusque moribus et latitantibus animi affectibus, Venet. 1628. *c. praef. Conringii, Helmst.* 1665. 4. Es enthält eine Specialpsychologie.

Marcelli Palingenii, Stellati, poetae, de hominis vita, studio et moribus L. XII. seu Zodiacus vitae, Paris, 1565. Der Verf. ist *Pet. Angelo Manzolli,* Leibarzt des Herzogs von Ferrara.

Fünfte Periode.

Systematisirung geprüfterer Seelenerfahrungen.

Europa's Völkerschaften hatten jezt angefangen Nationen zu werden, und wo nicht einen Nationalcharakter, doch wenigstens ein Nationaltemperament auszubilden. Von nun an äussert diese Nationalbestimmung einen Einfluſs auf die psychologischen Schriftsteller der Nationen, ihren Beobachtungsgeist und ihre psychologischen Ansichten. Statt der allgemeinen lateinischen Sprache schrieb man nun in der Sprache seiner Nation, und seine nächsten Beobachtungen für seine Nation nieder, nicht mehr blos für die Schule.

Franzosen.

Von Des Cartes bis Condillac.

Die neue Revolution, welche in dem Gebiete der Philosophie jezt eintrat, und welche ein Umsturz des bisherigen Schuldogmatismus seyn sollte, war ein Werk — nicht eines Schulprofessors — sondern eines Weltmanns, eines französischen Soldaten.

René des Cartes (geb. 1596. zu *la Haye* in der Normandie, gest. 1650.), der ohne Plan, anfangs mathematische und classische Schriftsteller, wahrscheinlich auch Platon las und studirte, wurde bald von dem Studium der Systeme in Zweifel verwickelt, und wandte sich von dem Bücherstudium zu dem Menschenstudium auf Reisen in der wirklichen Welt (in Holland, Italien und Deutschland, wo er zunächst als Soldat diente). In einem Nachtquartier zu Neuburg an der Donau nahm seine Phantasie den Schwung zur Reformation der Philosophie. Nach Holland zurükgekehrt machte er endlich seine Studien in Schriften bekannt.

Seine Physik und Mathematik war es eigentlich, die seine Philosophie in Ruf brachte. Es lag aber darin etwas Ausgezeichnetes, daſs seine Philosophie davon ausging, daſs er nichts wisse; und hier bot sich ihm zuerst das Bewuſstseyn seiner selbst dar, so daſs er von seinem eignen Seyn, welches er als ein Factum im Denken fand, weiter schritt. Daher rührte sein erstes Princip: *Cogito, ergo sum.* Insofern des Menschen wirkliches Daseyn mit Evidenz geschlossen wird, und seine wirkliche Existenz sich durch Denken

verräth, ist er eine denkende Substanz. — Gleich jener berühmte Saz bewirkte eine ernstere Erwägung des Grundes aller Psychologie. Er ging von einem idealen Seyn aus (und war also erster Idealist); nur verwechselte er die ideale Wirklichkeit mit der realen. Durch jenen Saz: ich denke, also bin ich, suchte er nicht blos von seinem Daseyn gewiſs zu werden, sondern auch von dem Unterschiede zwischen Körper und Seele, deren Wesen er [mit Platon] im Denken fand. Daher behauptete er auch, daſs wir Nichts vollkommner kennen, als unsre Seele, und faſste mithin das Ich zu eng.

Indem er diese Seele, durch welche der Mensch existirt, zuerst als Denk-Kraft, und blos mit dieser ihr eigenthümlichen Kraft, aufstellte, betrachtete er sie zuerst als von allen äussern materiellen Dingen unabhängig, und so auch zuerst von dem Körper wesentlich verschieden. So ward er der Entdecker oder vielmehr Erfinder der Vorstellung von einem reinen Geiste (Spiritualist), und gab so den ersten Antrieb zur Isolirung wie zur allmäligen Systematisirung der Psychologie. Daſs die Seele als denkende Substanz vorhanden ist, wird, nach ihm, unmittelbar anerkannt; sie macht ein ganz für sich bestehendes Princip aus. — Des Cartes führte also weitere Scheidung zweier Welten, jedoch als Körper — und Geister-Welt ein. Beide existiren nach seiner Annahme im Menschen ganz für sich und unabhängig, und das eigentliche Wesen des Menschen besteht nur in der Seele (wie Platon, mit dem Des Cartes auch die Immaterialität

und Unsterblichkeit der denkenden Substanz annahm). — Die Seele ist ihrem Daseyn und Wesen nach auch leichter erkennbar als der Körper, weil im Denken nur höchste Evidenz ist.

Des Cartes stellte zuerst Geist und Körper unter schärferen Gegensaz, und fand sie durchaus verschieden, ob er gleich noch nicht die substantielle Natur Beider aufgab. Ausgedehntseyn und Denken war für ihn zu entgegengesezter Natur, als dafs er sie in Einem Subjecte hätte verbunden denken können (S. *Princip. Phil. L. I.* §. 8.). Mit der Annahme zweier verschiedenen Substanzen, durch welche das Ganze der Welt in zwei Theile, einen ausgedehnten und unausgedehnten, zerfiel, begründete er den Dualismus mit Bestimmtheit. Zu dem Unterschied des Geistigen vom Materiellen konnte aber Des Cartes um so leichter gelangen, da die Seele noch ein Geist, war und wenigstens der Gottheit längst ein Körper abgesprochen worden war. So fand er auch die Einfachheit der Seele zuerst auf, das Wesen derselben im Denken; dabei wies er auf den Abstand zwischen Geist und Materie hin, und füllte ihn durch materielle Ideen.

Er nahm an, die Seele hat unter Andern auch angeborne oder natürliche Ideen (*ideas naturales*), z. B. vom Geiste; denn diese, so wähnte er, können wir mit der vollsten Deutlichkeit denken. Dahin gehört die Idee von einer denkenden Substanz, von Gott, von den ewigen Grundgesezzen der Wahrheit, welche alle von Gott unmittelbar der menschlichen Seele eingepflanzt seyen. (Wie

viel beruhte hier auf subjectiver Klarheit des Bewufstseyns!)

Alle endliche Substanzen, sagt er ferner, können nicht durch sich existiren, sondern bedürfen in jedem Momente der Assistenz der Gottheit zu ihrer Erhaltung. — Dieses System der Assistenz der Gottheit bearbeiteten seine Schüler in Hinsicht auf den Grund der Harmonie zwischen Leib und Seele. Doch schon für Des Cartes mufsten zwei von einander so scharf unterschiedene Substanzen in ihrer Wechselwirkung etwas Unerklärliches haben. Nun läugnete er aber den physischen Einflufs des Einen auf das Andre. Um die Harmonie zwischen den gegenseitigen Veränderungen zu erklären, nahm er eine blosse Zusammengesellung beider Substanzen an, und als das Mittelglied ihrer Verbindung die Gottheit (wie überhaupt der Begrif: Gott bei Des Cartes der herrschende ist); als welcher der Seele in dem Beistand leistet, was sie durch eigne Freiheit nicht bewirken kann. — Indefs er so zuerst das alte System des reellen physischen Einflusses zwischen Leib und Seele verwarf, gab er durch seine Hypothese die erste Veranlassung, dafs das Problem vom Grunde der Harmonie zwischen Leib und Seele durch die Metaphysiker vorzüglich behandelt wurde, während seine Schule daraus das System der gelegenheitlichen Ursachen zog.

Des Cartes unterschied das Lebensprincip vom Seelenprincip, und schrieb dieses nur den Menschen zu; daher die seltsame Behauptung (wie bei dem Spanier Pereira), dafs die Thiere blos belebte Ma-

schinen ohne Seele seyen, und nicht einmal Empfindungs- und Vorstellungsvermögen, noch weniger Willensvermögen besizzen. Alle ihre Aeusserungen erschienen ihm dann als Folgen der Körper-Organisation und des Lebensprincips, und Nichts war ihnen eigen als instinctmässige Bewegungen. Das Schreien des Hundes sey z. B. Nichts als die Reaction der körperlichen Hundesmaschine.

Unabhängig von der Seele kann, nach seiner Annahme, der Körper scheinbar willkührlich wirken, so dafs es von der Seele nicht einmal erkannt wird. Durch die in ihm liegende (unwillkührliche) Disposition bewegt sich der Körper, ohne dafs wir daran denken. Diese Annahme leitete ihn aber zu genauerer Erforschung des Mechanismus des Körpers.

Die Seele war ihm in allen Theilen des Körpers gemeinschaftlich; ihre Functionen verrichtet sie am meisten im Gehirn, doch nicht in dem ganzen Gehirn, sondern in der sogenannten Zirbeldrüse (*glandula pinealis*) die in der Mitte desselben liegt. In dieser Drüse sizt das Lebensprincip; die feinern Theile des Bluts strömen in die Höhlungen des Gehirns und bewirken da die Lebensgeister, durch die Eindrücke der äussern Dinge bewegt. Diese Lebensgeister werden im Gehirn von den andern, minder feinen Theilen des Bluts abgesondert und sind auch materiell, jedoch von der feinsten Materie und von der schnellsten Beweglichkeit. Die Bewegungen der Lebensgeister entspringen theils aus der Verschiedenheit der Bewegungen, welche die Objecte in den Organen der Sinne erzeugen,

theils aus der Thätigkeit der Seele. Die Seele sendet aus ihrem Wohnsizze in der Drüse, als ihrem nächsten Organ, durch Hülfe der Lebensgeister, der Nerven und selbst des Bluts, gleichsam Strahlen durch den ganzen Körper. Zugleich erkennt sie den im Gehirn von den Lebensgeistern gebildeten Canal und bringt so die Idee hervor.

Die Ideenassociation leitete Des Cartes als etwas Mechanisches und Unwillkührliches aus der Strömung der Lebensgeister in den Ideencanälen ab. Bei der Erneuerung der Eindrücke strömen die Lebensgeister aufs neue in den alten, ehedem gebildeten Ideencanal hinein und erwecken so die an den angränzenden Canälen haftenden Ideen. So erklärte er hier zuerst mechanisch.

Ueber die Leidenschaften schrieb Des Cartes ein eignes Werk: *de passionibus animae*, (1649.) franz. *Amst.* 1650. 12. *Hannov.* 1707. 8. Deutsch: Tractat von den Leidenschaften der Seele, mit Anm. von Balthas. Heinr. Tilesio, Frkf. und Leipz. 1723. 8. Dieses *scriptum pathologicum*, wie er es nennt, schrieb er anfänglich für eine erhabene Fürstin, und zwar schon vor 1648; dann revidirte er es. Er zeigt hier, wie mangelhaft die Einsicht der Alten war (vielleicht kannte er sie nicht gehörig); — er müsse daher von ihren Wegen sich entfernen, und so davon schreiben, als hätte sie Niemand vor ihm behandelt. Er stellt seine anthropologische Ansicht des Menschen voraus, wo er den Körper blos als Maschine behandelt. Das Wort Passionen faßte er in einer sehr weiten Bedeutung, und begrif darunter nicht blos die Affecten und Leiden-

schaften, sondern sogar alle leidentliche Afficirungen, alle Empfindungs- und Gefühlszustände. Daher konnte er zu den Passionen das Vergnügen und den Schmerz, sogar das moralische Gefühl der Selbstzufriedenheit zählen. Aber auch die eigentlichen Leidenschaften hielt er für blosse Leiden und und nicht für Thätigkeiten.

Alle Seelenäusserungen theilte er (unrichtig) in Thätigkeiten und Passionen, von denen jene im Willen, diese im Vorstellungsvermögen ihren Grund hätten. Die Willensäusserungen waren ihm entweder auf die Seele oder auf den Körper gerichtet. — Dem freien Willen folgt die Bewegung der Zirbeldrüse. Doch können durch seine Thätigkeit die Passionen nur erst indirecte durch die Vorstellung der Gegenstände gewekt werden. Von dem Willen hingegen wird das Urtheilen, wie der Irrthum abgeleitet, nicht vom Verstande.

Stärkere Seelen, sagt er, haben die, deren Wille leichter die Passionen zu besiegen und die Bewegungen des Körpers zu hemmen vermag. Doch ist keine Seele so schwach, daſs sie nicht, wenn sie gut gebildet wird, eine Herrschaft über die Passionen gewinnen sollte.

Die Passionen selbst betreffen zunächst nur den Körper und die Seele, sofern sie mit dem Körper verbunden ist. Ihr Gebrauch ist diätetisch. Sie haben immer ihren Grund in gewissen Bewegungen der Lebensgeister. Sie sind ferner von Natur gut und wir haben bei ihnen nichts zu vermeiden als ihren Miſsbrauch und ihre Ausschweifungen. Daran schloſs Des Carte praktische Rathschläge

zur Verhütung von Ausschweifungen der Affecten. Der Wille sey auf die entgegengesezten Maximen zu richten.

Im dritten Theile zählt er sechs ursprüngliche Passionen auf, nemlich Verwunderung, Liebe, Hafs, Sehnsucht, Freude, Traurigkeit, aus welchen die übrigen zusammengesezt sind. Den Grund jeder Passion weifst er dann in verschiedenen Theilen des Körpers nach. *)

Die nachtheilige Seite von Des Cartes Psychologie ist die Vernichtung anthropologischer Ansicht durch völlige Isolirung der mechanischen Physiologie und der ideellen Psychologie. Dabei aber ist anzunehmen, dafs er selten ein psychologisches Factum mechanisch erklärte. Das Verdienst dieses Philosophen hingegen besteht einmal in der Zerstörung der gewöhnlichen aristotelischen Schulweisheit, theils durch Zweifel, theils durch Benuzzung von Erfahrungen. Dieser vielgereiste Mann suchte die Natur im Grossen, namentlich auch die gemeinen, nicht blos gelehrten Menschen zu studieren. 2) Er kehrte zu Platons Behauptung von Geistigkeit strenger zurük, ob ihm gleich sein Dualismus leichter als einem Anaxagoras seyn mufste; nur schadete er durch

*) In der Einleitung sagt er, dafs er keine Moralphilosophie, sondern nur eine Physik aufstellen wolle. — Vielleicht bezog sich diese Aeusserung auf *Le Senault de l'usage des passions. Paris* 1643. — Uebrigens Vgl. *Nic. Papinii Considerations sur le traité de M. des Cartes, des passions de l'ame. Par.* 1652. 8.

seine desto dogmatischere Bestimmung, die Seele existire für sich als reiner Geist. 3) Die Aufstellung einer mechanischen Psychologie liefs ihn die Sensationen befriedigender erklären, und vertrieb die Annahme einiger verborgenen Qualitäten, obgleich seine Lebensgeister nicht besser waren. Dafür berechnete man aber von jezt an Alles mechanisch. 4) Er versuchte eine Ableitung der Leidenschaften, indem er sie alle von Einer, der Verwunderung und Eingenommenheit der Seele herleitete, wenigstens nannte er diese als die erste der Zeit nach. Dadurch aber regte er mehr Bedürfnifs für die Untersuchung des Thätigen und Leidenden an, und stellte dabei manche praktische Beobachtungen auf, wie er die Philosophie mehr als eine fruchtbare und anwendbare Wissenschaft darstellte. 5) Selbst seine zum Theil sinnreichen, zum Theil grundlosen Hypothesen, erzeugt durch sein Streben nach Originalität, veranlafsten neue Prüfung. Freilich stellt seine Philosophie kein bündiges System auf, auch unterliefs er das Bewufstseyn, auf das er sie baute, seiner Natur nach genauer zu entwickeln, die Grundprincipien der geistigen Vermögen des Menschen rein aufzunehmen, systematisch zusammenzustellen, und ihnen ihr Gebiet anzuweisen. Dennoch nöthigte der Anfangspunct seiner Speculation seine Gegner zu einem genauern Studium des Erkenntnifsvermögens. Ohne den vorhergegangenen Cartesianismus wären schwerlich Lokke's und Leibnitzen's Theorieen des Erkenntnifsvermögens zu Stande gekommen.

Der Tod verhinderte Des Cartes, sein *Traité de l'Homme* zu vollenden. Nur den ersten Theil,

der sich auf den Körper bezieht, gab Prof. Flor. Schugl in Holland in einer lateinischen Uebersezzung zuerst heraus: *Renatus des Cartes de Homine figuris et latinitate donatus a Flor. Schugl, Lugd. B.* 1662. 4. mit Kupfern. *Ren. Des Cartes Tractatus de Homine, et de formatione foetus, quorum prior notis perpetuis Ludovici de la Forge, Med. D. illustratur, Amstel.* 1677. 4. mit Kupfern. Dazu die Vorreden von *Claude Clerselier*, die erst vor der französischen Ausgabe standen. Auch in dessen *Oper. philos. Frcf. ad M.* 1692. 4. Dieses Werk zerfällt in fünf Theile: *P. I. De Machina quae corpus constituit* p. 1—26. *P. II. Quomodo moveatur haec Machina, p.* 27. *sq. P. III. De sensibus externis in hac Machina et quomodo respondeant nostris sensibus p.* 60. *sq. P. IV. De sensibus internis in hac Machina p.* 89. *sq. P. V. De structura cerebri in hac Machina; et quo pacto ibi spiritus distribuantur ad motus sensusque eius efficiendos. p.* 100. *sq.*

Zu diesem erschien als Supplement: *Traité de l'Esprit de l'Homme, par Louis de la Forge, à Paris,* 1666. 4. Lat. *Amst.* 1669. 4. *Tr. de mente humana, eius facultatibus et functionibus,* nec non *de eiusdem unione cum corpore, Brem.* 701. 4. Darin spricht de la Forge erst von dem Wesen des Geistes, welches auch er in das Denken sezt; dann von den Kräften, der Art der Vereinigung der Seele und des Körpers und dem Hauptsizze der Seele in der Zirbeldrüse; dann von den Leidenschaften, wie von der Sympathie und Antipathie, von dem Zustande der Seele nach dem Tode. *De la Forge* stellte eine Grundkraft auf in jener Denkkraft des Car-

tes. Und so versuchte dieser eifrige Cartesianer, aus ihr einige andre Seelenkräfte abzuleiten. Die Willenskraft, wie das Vermögen der Perception ist ihm nichts anders als Erkenntnifsvermögen (gleich Reinholds Vorstellungsvermögen). Hier übereilte auch La Forge sich mit dem Schlusse aus der logischen Allgemeinheit des Begrifs. De la Forge gab zuerst das Freiheitzerstörende System der gelegentlichen Ursachen näher, obgleich nur in seinen ersten Grundzügen, an. In grösseren Umlauf brachte es jedoch erst Mallebranche.

Der Cartesianismus blühte in des Urhebers Geburtslande, den Niederlanden, nur bis gegen das Ende des 17. Jahrhunderts; am meisten galt er in Frankreich.

Der 1721. gestorbene Jesuitenfreund, Bischof Huet theilte zwar mit Des Cartes den Glauben an göttliche Eingebung, doch sein Skepticismus liefs ihn noch mehr die Schwäche und Blindheit der Vernunft, dieses Werkzeuges des Glaubens, behaupten. Uebrigens sprach er gegen Des Cartes Meinung von dem Sizze der Seele in der Zirbeldrüse.

Nachfolger des Cartesius finden wir in folgenden Schriften:

Le Discernement du Corps et de l'Ame par Cordemoy, à Paris 1666. 12. Cord. ging meist von Cartes. Grundsäzzen aus, und handelt 1) von dem Wesen (der Theilbarkeit) der Materie; 2) von der Bewegung; 3) vom Mechanismus des thierischen

Körpers mit Leugnung der Thierseelen; 4) dafs nur Gott die Körper bewege; 5) von Vereinigung des Körpers und der Seele (gewisse Körperbewegungen begleiten gewisse Gedanken); 6) von Gewifsheit des Daseyns der Seele.

L'art de vivre heureux, formé sur les Maximes de Mr. Des Cartes, Paris 1667. 12. — eine Anwendung der Cartes. Philosophie auf Moral. Die Thiere, heifst es, handeln als Marionetten, die darum oft minder als der denkende Mensch fehlen, wie die Uhr oft richtiger geht.

Disc. phys. de la Parole, par Cordemoy, à Par. 1668. 12. Cordemoy findet in der Sprache 1) einen sichern Beweis des Unterschiedes zwischen Seele und Körper. Die Thiertöne zeigen blos die natürlichen Stimmungen an, die Sprache dagegen oft erdichtete. 2) Ein vollkommnes Bild ihrer Vereinigung, indem gewisse Gedanken eben so unwillkührlich von verschiednen Worten begleitet werden, wie gewisse Seelenäusserungen von gewissen Körperbewegungen. 3) In der Sprache kommen von dem Körper die Stimme und Articulation, von der Seele die bezeichneten Begriffe her. — Er hatte von Kindern einen hohen Begrif, indem sie von Anfang an den ganzen Gebrauch ihrer Vernunft haben, und sie schneller ihre Sprache (von Substantiv zu Adjectiv, von Verbum zu Adverbium) bilden, als der Erwachsene eine fremde Sprache lernt. — Die gegenseitige Gedankenmittheilung, meint er, beruhe noch mehr auf dem Willen der Mittheilung als auf den Worten.

Jo. Bapt. du Hamel de mente humana, L. 4. 1672. 8. Du Hamel (geb. 1624. in der Normandie, gest. 1706.), sagt in der Dedication, es sey dieser Gegenstand so häufig behandelt, dafs er sorgen müsse, nicht blos Andern nachzufolgen zu scheinen. Sein Streben sey gewesen, die ganze Kraft und Natur, den Fortschritt und die mannichfaltigen Veränderungen unsrer Erkenntnifs, endlich die Kunst des rechten Gebrauchs der Vernunft (*seu novum scientiis comparandis Organum, non spinosis disputationibus involutum, sed planum et apertum*) mit vielen Beispielen und neuen Versuchen versehen, darzustellen.

Das Werk ging von Baco's Anstofs aus. Nach dessen Eintheilung hatte er einige Jahre vorher die Physik abgehandelt, und nun kommt er an den zweiten Theil, *de homine*. In diesem stellte er zugleich mehrere Theile der praktischen Logik nach der experimentirenden Methode ins Licht, wie namentlich das Capitel von der Induction. Er wollte übrigens nicht wie Baco die Teleologie von der Geschichte der Natur getrennt wissen, sondern Beide in Vereinigung sich Licht gebend abhandeln, so wie er schon in seinem Werke *de consensu vet. et nov. Philos.* die Platonischen Principien dargestellt hatte. Er wollte für das Leben schreiben. Von Cartes sagt er, er habe seine wahre Meinung, dafs die Seele immer denke, vielleicht aus den Platonikern geschöpft. Und wirklich sey unsre Denkkraft auch während des Schlafs immer beschäftigt. Es sey ungereimt, alle Erkenntnifs (mit Aristoteles) von den Sinnen abzuleiten, da vielmehr die

Platoniker, auch Augustinus (den er oft anführt) Ideen gezeigt hätten, die wir noch schärfer durch die Vernunft erkennen, wie nie durch den Sinn. — Von Cartes weicht er in der Meinung ab, daſs die Thiere gar keine Erkenntniſs haben (p. 28.).

Explication mechanique et physique des fonctions de l'Ame sensitive, ou des Sens, des Passions, et du Mouvement volontaire. Par Gab. Lamy. Paris 1677. 12. Nach Lamy sind die Formen der Peripatetiker chimärisch, und die *Ame sensitive* ein sehr feiner Körper, dessen Bewegungen Perceptionen oder *Passions* ausmachen. Der Siz dieses sehr beweglichen und feinen Körpers sey in den Nerven des ganzen Körpers, indem die *Esprits animaux* in Bewegung gesezt werden, die sich dann dem Gehirn mittheilen. In vollkommnen Thieren nimmt er acht äussere Sinne wegen acht verschiedner Organe an, namentlich, ausser den fünf Sinnen, den Sinn der Liebe, des Durstes und Hungers. Er nimmt dann nur sieben Arten von einfachen *Passions* an, und zeigt ihre physische Einwirkung auf das Herz, ihr Werkzeug. Den Thieren gibt er nur eine Art von Seele ohne Fähigkeiten. Die *Esprits animaux* vergleicht er mit Strahlen der *Ame sensitive.*

De l'Ame des Bestes par A. D. à Lyon in 12. Wie von Pereira und Des Cartes, so werden hier die Verrichtungen der Thiere nur mechanisch erklärt und ihnen die Seele abgeleugnet.

Die psychologisch. Meinungen von Des Cartes und vorzüglich den Cartesianern, also auch dem Spinoza, stellte als Krebsschäden, mit einer scho-

lastischen Polemik begleitet, der D. und Prof. Pet. van Mastricht in Duisburg dar, in seiner Schrift: *Novitatum Cartesianarum Gangraena. Amst.* 1677. 4. Da werden alle Neuerungen als Irrthümer dargestellt, z. B. dafs die Seele nicht die *forma hominis* sey, sondern *in sola cogitatione* bestehen solle, — die Meinung von Thierseelen etc.

Pierre Gassendi (gest. 1655.) leitete überhaupt vor Huet die Kritik des Cartesianismus als Gegner desselben ein. Er sprach gegen den Siz der Seele im Kopfe, und stellte scharfsinnige Einwendungen gegen die Einfachheit der Seele und Materialität der Thierseelen auf.

Malebranche.

Der durch seinen mifsgestalteten Körper menschenscheue Nicol. Malebranche (geb. 1638. gest. 1715.), kam während seiner Liebe zur Einsamkeit auf eine mystische Denkart. Da fand er das Werk des Des Cartes: *De Homine* in einem Buchladen, kaufte es und wurde von ihm so hingerissen, dafs er nun ununterbrochen die Cartesianische Philosophie studirte. Nun schrieb er zuerst (1673.) das erste Buch seiner Schrift: *de la recherche de la verité**), wo das erste Buch von den Irrthümern der Sinne, das zweite von denen der Einbildungskraft,

*) *Ed.* 7. *Par.* 1721. deutsch mit Anm. Halle, 1716. Dazu *Reponse de l'auteur de la recherche de la verité au livre de Mr. Arnaud de vrayes et de fausses idees* (was 1683. *Colon.* erschien). *Roterd.* 1684.

kraft, das dritte von denen des reinen Verstandes, das vierte von denen durch die Neigungen, das fünfte von denen durch die Affecten veranlaſsten handelt. Zugleich gibt er Regeln zur Vermeidung dieser Irrthümer und manche interessante Beobachtungen (nur in den Ursachen der Irrthümer irrte er zuweilen). Merkwürdig ist sein Erklärungsprincip. Den Grund des Irrthums fand er nicht in einem unrichtigen Verhältnisse der Erkenntniſskräfte, sondern in der Freiheit des Gebrauchs unsrer Kräfte, besonders der Sinne und Leidenschaften.

Er nahm drei Erkenntniſsfähigkeiten an: 1) den reinen Verstand, dessen reine Perceptionen das Gemüth ohne im Gehirn abgedrukte Bilder wahrnimmt; 2) die Einbildungskraft, welche Bilder im Gehirn bewirkt, durch die das Gemüth nur materielle, nicht geistige Gegenstände aufnimmt, daher wir diese uns gar nicht einbilden können. (Daher schmälte er auf dieses Vermögen, so viel auch sein Mysticismus mit ihm zu thun hatte; doch konnte er eine reine und keusche Einbildungskraft sich als möglich denken). 3) Die Sinne, deren Empfindungen oder Sensationen nur die gröbern empfindbaren Objecte wahrnehmen lassen. Er unterschied dabei zuerst schärfer zwischen Empfinden und Einbilden.

Gegen die Peripatetiker leugnete er, daſs sich Bilder von den körperlichen Gegenständen absonderten, und durch die Sinnorgane in die Seele eindrängen. Die Vorstellung der körperlichen Gegenstände könne aber eben so wenig die menschliche Seele willkührlich erzeugen. Auch könne

ihre Wahrnehmung nicht auf uns angebornen Ideen von den Gegenständen beruhen. So bleibt dem Menschen für den Ursprung der menschlichen Erkenntnifs nichts übrig, als — wir erkennen alle äussere Dinge in Gott, d. i. unsre Empfindung von den empfindbaren Gegenständen rührt von der (unmittelbaren) Einwirkung Gottes auf uns her, welche Sensationen in uns erzeugt. Doch die Seele erkennt deshalb das Wesen des Einfachsten, Göttlichen noch nicht. Die Gottheit mufs der Seele gegenwärtig seyn; in Einem enthalten denkt sie alle Dinge. Die Seele hat die Idee des Unendlichen sogar vor der Idee des Endlichen, welches erst von jenen allgemeinen Begriffen abgezogen ist. Alle unsre Ideen kommen allein in der wirksamen Substanz des göttlichen Wesens vor, welches allein die Intelligenzen zu afficiren vermag.

Die gute Seite seiner Behauptung war ein neues Gegengewicht gegen den physischen Einflufs, nur dafs es freilich ein dogmatischer Machtspruch war. Ihm war keine Einwirkung der Körper auf die Seele möglich, und die menschliche Seele schaute die Dinge im göttlichen Verstande an. Dies war die erste Folge des scharfen Cartesianischen Gegensazzes zwischen Geist und Körper. Seine transscendentale Hypothese bildete den nächsten Idealismus, einen transscendenten mystischen, wo alle Realität auf die Gottheit zurükgeführt wurde. Malebranche hatte gewissermassen die Uransicht der menschlichen Seele, sofern diese in der Zeit des Offenbarungsglaubens als etwas objectiv Einwirkendes angesehen wurde.

Vermöge der ursprünglichen Verbindung unsrer Seele mit der Weltvernunft, sagt Malebranche, wird unser Streben blos eine gelegentliche Ursache. So bildete Malebranche mit de la Forge die Hypothese der gelegenheitlichen Ursachen, *Systema causarum occasionalium* *). Nach diesem System über die Verbindung der Seele und des Körpers liegt nicht in dem Körper die unmittelbare Ursache von irgend einer Seelenveränderung, sondern in der Willensäusserung der Seele. Auf gelegentliche Veranlassung dieser Willensäusserung erzeugt die Gottheit harmonisch und simultan auch im Körper Bewegungen; doch eben so auch die den körperlichen Bewegungen entsprechende Vorstellung der Seele auf Veranlassung dieser körperlichen Bewegungen.

Auch hier also assistirt die Gottheit, welche jene beiden Veränderungen in der Seele und im Körper nach Gesezzen durch ihren unbedingten Willen bewirkt. Dennoch ist bei diesem frommen Pater der Einfluſs der Gottheit despotischer, als bei Des Cartes.

Unsere geistige Natur erkennen wir, nach M., nicht in Gott, also auch nicht durch die Idee von ihr, sondern nur durch unser inneres Bewuſstseyn.

*) Wie er das System des physischen Einflusses verwarf, so auch Lamy (*Franc. Lamy de la connoissance de Soy même*). — Unter den Deutschen vertheidigte das Syst. caus. occas. Jo. Eph. Sturm in Altdorf, Hamberger in Jena, der Arzt D. Berger in Wittenberg.

Aber eben daher ist unsre Erkenntniſs von ihr sehr unvollkommen. Wir wissen von unsrer Seele nichts als das, was wir in uns vorgehend empfinden. (Eine wichtige Zertrümmerung des Dogmatismus in dem Glauben an die Substanz der Seele). Zwar erkennen wir durch das Selbstbewuſstseyn, daſs unsre Seele etwas höchst Vortrefliches sey, allein sie kann an sich selbst noch etwas Vorzüglicheres seyn. Ob wir nun gleich die Existenz unserer Seele deutlicher erkennen, als die Existenz unsers Körpers, so wird dennoch auf der andern Seite (dies wider Des Cartes,) die Natur der Seele nicht so vollkommen von uns erkannt, als die Natur der Körper. Daher lassen sich auch keine Definitionen von den Modificationen der Seele aufstellen. Allein bei aller Unvollkommenheit der Erkenntniſs von unsrer Seele, ist sie doch nicht falsch, wie dies oft die Kenntniſs von dem Körper durch den Sinn und den sogenannten innern Sinn (L. 3. C. 7.); auch ist sie hinreichend, um dieGeistigkeit, Unsterblichkeit, Freiheit derselben zu erweisen.

Von Malebranche rührt eine schärfere Ableitung der Affecten über Leidenschaften her, nemlich aus der Selbstliebe (zwar nur als blossem Namen). Er bemerkte die Beziehung der Denkkraft zum Begehrungsvermögen und fand auch zuerst den Trieb zur Nachahmung auf.

Holländer.

Baruch (Benedict) Spinoza, (geb. 1632. zu Amsterdam, gest. 1677.), ein tiefforschender, in sich

verschlossener Geist, der den Aberglauben seiner Nation bald durchschaute, zeigte sich zugleich als mathematischer Kopf. Vom Rabbinismus fortgehend, dessen Träumereien ihn das weitere Studium der Schriften des Des Cartes immer mehr aufdekten, wich er auch bald von den Cartesianern ab (schon in seiner Darstellung der Cartesianischen Philosophie. *Amstelod.* 1663. 4.). Ein Mann von wenig Bedürfnissen, frugal, uneigennüzzig, kränklich, war er ein nüchterner und freimüthiger Denker.

In seinem 1670. erschienenen freimüthigen *Tract. theologico-politico*, den er ohne seinen Namen schrieb, erklärte er unter Andern [wie nachher Shaftesbury] die Gabe der Weissagung bei den Propheten für Wirkung einer erhizten Einbildungskraft.

Sein Hauptsystem, das in seinen *Opp. posthumis* bekannt wurde, ist Folgendes: Allem Werden muſs ein Seyn zum Grunde liegen. Dieses ist unwandelbar und unendlich, doch mit dem endlichen Werden gleichewig; denn das Endliche ist in dem Unendlichen. Nun ist aber jenes Seyn die allgemein göttliche Substanz. Sonach ist und lebt Alles in Gott (in dem Spinoza's leidenschaftloses Gemüth selbst ruhte).

Der Mensch an sich hat kein nothwendiges Seyn, daher gehört zu seinem Wesen nicht das Seyn einer Substanz; vielmehr können mehrere Menschen existiren. Sein Wesen wird daher durch verschiedene Modificationen der Eigenschaften der Gottheit bestimmt; denn ohne Gott kann Nichts seyn (*Ethic. P. II. p.* 85.).

Ausdehnung und Denken, die von einander nicht herrühren können, sind in Einem Dinge. Beide sind ihrem Wesen nach verschieden; Beide in Gott begründet. Mit der Ausdehnung ist unzertrennlich Bewufstseyn verknüpft; es mufs demnach auch Alles, was in der Ausdehnung vorgeht, auch im Bewufstseyn vorgehn.

„Die Erkenntnifs des unendlichen und höchsten Wesens war Spinoza, eben so wie dem Platon, die erste und ursprüngliche Erkenntnifs, von welcher jede andre ausgehen mufs. Vom Unendlichen also, nicht vom Endlichen, fing er an. Daher steht an der Spizze seiner Ethik das Buch *de Deo.* An dieses schliefst sich dann natürlich an der 2te *Pars. De Natura et origine Mentis.* Der Begrif der Seele des Menschen ist genau abgeleitet aus dem vorher aufgestellten Verhältnisse des Unendlichen zum Endlichen und Einzelnen. Zugleich ist aber auch allen organischen Wesen noch ausser dem Menschen, bis zu der sogenannten todten Natur herab, die Stelle angewiesen für alle verschiedene Verbindungen des Denkenden und Ausgedehnten, in denen das Unendliche sich offenbart" *).

Zu seinen frühern, aber ebenfalls erst nach seinem Tode herausgekommenen Schriften gehört der *Tract. de Intellectus emendatione et de via, qua optime in verum rerum cognitionem dirigitur* (*p.* 409. *T. II. ed. Paulus*). — Das Ganze ist unvollendet, da ihn der Tod übereilte. Es

*) Schleiermacher's Krit. d. Sittl. S. 41.

sollte eine Anleitung zur Erlangung der Wahrheit werden. Wir finden darin Verhältnifsbestimmungen der Denkkraft zur Dichtungskraft (p. 454.): *Quo mens minus intelligit, et tamen plura percipit, eo maiorem habet potentiam fingendi.* Je weniger also die Menschen die Natur, z. B. die Natur ihrer Seele kennen, desto mehr können sie über diese erdichten, z. B. dafs sie körperliche Gestalt habe, wie uns so etwas immer von der Seele vorschwebt. — Hat die Seele (*anima*) einmal etwas recht aufgefafst (*vere concepit p.* 436.), so sezt sie, vermöge der Verkettung der Naturgesezze, die Bildung derselben Wirkungen fort. Fassen wir also nur einen Gegenstand klar und distinct auf, so ist nicht zu fürchten, dafs wir etwas erdichten werden. Will man also z. B. wissen, was der Seele wirklich zukommt, so mufs man Alles absondern, was man blos aus einer *experientia vaga* oder vom Hörensagen hat. So mischte die Einbildungskraft der Stoiker zu ihrem Begrif von Seele die Untheilbarkeit bei.

Das Gedächtnifs (p. 445.) ist verschieden vom *intellectus* und der *imaginatio*, da es durch beide gestärkt werden kann, so wie auch ohne die Eine von beiden Kräften. Noch habe er kein Gedächtnifs beobachtet, welches durch den reinen Verstand allein bestehe, sondern immer sey es „die Empfindung (*sensatio*) der Eindrücke des Gehirns zugleich mit dem Denken dieser Empfindung bis zu einer bestimmten Dauer.“ Je concreter und denkbarer (*intelligibilis*) eine Sache, desto behaltbarer ist sie. Die Wirkungsgesezze der Einbil-

dungskraft sind ganz anders als die des Verstandes.

S. 447. nannte er die Seele *Animam secundum certas leges agentem, et quasi aliquod automatum spirituale.* In Beziehung auf die Einbildungskraft sey die Seele als leidend anzusehen. Daher hielt er zur Vermeidung der Irrthümer besonders viel auf genaue Unterscheidung der *imaginatio* und *intellectio.*

Eine andre Quelle der Irrthümer fand er in der Sprache, in der Vieldeutigkeit der Worte. (Hierbei folgen Regeln zur praktischen Logik.)

Endlich führt er *Intellectus proprietates* auf, d. h. diejenigen, die er aus eigner Untersuchung als ihm wirklich beiwohnend gefunden, — also, daſs er absolute Ideen bilden, und früher positive als negative bilden könne. Die klaren und deutlichen Ideen bringe er aus eigner Macht durch die blosse Nothwendigkeit unsrer Natur hervor. Daher aber können falsche und erdichtete Vorstellungen als solche uns nichts von dem Wesen des Denkens lehren.

Der Körper war ihm nichts als die Art des Ausdruks des göttlichen Wesens, sofern es als ein Ausgedehntes betrachtet wird; denn Ausdehnung ist eine Eigenschaft der Gottheit. (*Ethic. P. II. de mente p. 77.*)

Weder der Körper kann die Seele zum Denken noch die Seele den Körper zur Bewegung oder zu irgend etwas bestimmen. Vielmehr haben beide Arten von Veränderungen Gott zur Ursache (*P. III. p.* 134.). (Dies wohl nach Des Cartes und

Malebranche!) Körper und Seele waren Spinoza dieselbe, nur unter verschiedenen Gesichtspunkten betrachtet, hier als Gedachtes, dort als Ausgedehntes; die Fähigkeiten des Verstandes daher nichts Andres als die Fähigkeiten des Körpers objectiv. — „Niemand hat bisher eigentlich bestimmt, was der Körper vermöge, und zwar nach den Naturgesezzen, weil Niemand bisher den Bau des Körpers genau gekannt hat, um alle Verrichtungen desselben erklären zu können. Der Körper vermag Vieles blos durch seine Natur. Dies bewundert die Seele. So weiſs auch Niemand, was den Körper bewegt.

Bisher, sagt Spinoza (in *P. III.* der *Ethic. de origine et natura affectuum*), dachte man den Menschen in der Natur, wie einen Staat im Staate. Man nahm an, daſs der Mensch die Ordnung der Natur mehr störe als befolge, und daſs er eine unumschränkte Gewalt über seine Handlungen besizze (wie auch Des Cartes annahm) und nur durch sich selbst bestimmt werde. Man belacht oder beweint, oder verachtet sodann die menschliche Schwäche und Unbeständigkeit und schreibt ihre Ursache einem Fehler der menschlichen Natur, nicht der gemeinschaftlichen Kraft der Natur (*communi naturae potentiae*) zu. Indeſs fehlte es nicht an vortreflichen Männern, welche den Sterblichen viele trefliche Lebensregeln geben; — nur habe, sezt er hinzu, seines Wissens noch Niemand bestimmt, worin das Wesen und die Kräfte der Affecten bestehen und was die Vernunft (*mens*) in ihrer Leitung vermöge. Des Cartes habe blos Scharfsinn bewiesen. — Sein Standpunct war dagegen die-

ser: Nichts geschehe in der Natur, was der Natur zum Fehler anzurechnen sey, denn die Natur bleibe immer Eine und Dieselbe, eben so ihre wirkende Kraft, d. i. ihr Gesez, nach denen Alles wird und aus einer Form in die Andre übergeht. Statt also die Affecten zu verabscheuen, suche er sie lieber zu verstehen und sie, die man als der Vernunft widersprechende Erscheinung betrachtet, dennoch nach geometrischer Methode aus derselben Nothwendigkeit und Kraft der Natur abzuleiten, aus der andre concrete Dinge erfolgen. Sie haben gewisse Ursachen, durch welche sie gewisse Eigenschaften haben und verständlich werden.

Unter Affect (p. 132.) verstand er: „Affectionen des Körpers, wodurch die wirkende Kraft des Körpers selbst vermehrt oder vermindert wird, zugleich mit den Vorstellungen dieser Affectionen.“ Der Affect ist eine Handlung (*actio*), wenn wir die zureichende Ursache dieser Affectionen seyn können; widrigenfalls ein Leiden (*passio*).

Unsre Vernunft (*Mens*) handelt, sofern sie angemessene Vorstellungen hat, sie leidet dagegen, sofern diese unpassend sind. Desto mehrern Passionen ist aber das Gemüth unterworfen, je mehrere adäquate Ideen es hat.

Nach einer weitumfassenden Ansicht begrif Spinoza den Menschen. In dem zulezt genannten Werke stellte er noch viele, oft verkannte Beobachtungen eines schlichten, einfachen Mannes dar, die hoch zu achten sind. Vollendet würde das Werk allerdings mehr geleistet haben. Das Ganze hat zunächst unstreitig einen mehr metaphysischen als unmittelbar prak-

tischen Charakter. Daneben ist auch die Tendenz zu einem Idealismus unverkennbar.

Dafs es in Holland damals noch andre selbstständig denkende Männer gab, beweifst das Beyspiel des erst zu Leyden, dann zu Amsterdam lebenden Joannes de Raei, der in einzelnen Dissertationen feine und treffende psychologische Beobachtungen über die Annahme von den Menschenseelen, (die dann 1692. zusammengedrukt wurden: *de Interpretatione*) aufstellt. De Raei war mit der Philosophie des Hobbes bekannt, und ein eifriger Schüler von Cartesius. (Daher von ihm *Clavis Philosophiae naturalis Aristotelicae Cartesiana. L. B. Ed. II.* 1677. 4.). Er wollte nicht sowohl Eklektiker seyn, als mit Freiheit philosophiren, ob er es gleich mit dem Aristoteles, nicht aber mit den Aristotelikern zu halten versichert. Doch bemerkte er (S. 454.), Aristoteles habe darin gefehlt, dafs die Wissenschaft (der allgemeinen Principien) nicht genug von der Geschichte (der Sinne) getrennt sey. Was in der Zeitphilosophie Wahres sey, sey nichts weiter als *notitia popularis, ad communem sensum accommodata*, in dem wir Alles, mit Rüksicht auf uns, in Beziehung zu dem Gebrauch stellen. Er läfst (S. 350—60.) die Sinnlichkeit sich zum Gedächtnifs naturgemäfs entwickeln. Auch bemerkt er (S. 185.), dafs wir das leicht in andern Menschen voraussezzen, was wir an (eigentlich wie er sagt, in) uns wahrnehmen. Er sprach vorzüglich für Reformation der Philosophie durch Na-

turgeschichte im gröfsten Sinne des Wortes, namentlich durch Beobachtungen des Gemeinen und Alltäglichen; so wie für Sprachphilosophie. Die Seele unterschied er vom Körper, ob sie gleich in diesem enthalten sey (S. 183.).

Pierre Bayle (geb. 1647. gest. 1706.) hatte zu seinen Lieblingsschriftstellern in frühern Jahren den Plutarchos und Montaigne gewählt, von denen der lezte wahrscheinlich zuerst eine skeptische Denkart in ihm wekte. Auch er bewährte in Rotterdam (wie Becker) einen über Volksaberglauben erhabnen philosophischen Geist. Seit 1696. gab er sein berühmtes *Dictionnaire historique et critique* heraus, in dem sich die damals gründlichste historische Kenntnifs und pragmatische Beurtheilung älterer psychologischer Meinungen mit einzelnen feinen psychologischen Reflexionen verband.

Er suchte gegen die Materialisten die Einfachheit der Seele zu vertheidigen, die sinnlichen Empfindungen als geistig zu erklären. Auch stellte er Beweise wider die Vernunftlosigkeit der Thiere (vgl. Art. Pereira), und stritt gegen Leibnizzens vorherbestimmte Harmonie. (S. Art. Rorarius, wogegen sich Leibniz in der *Hist. des Ouvrages des Scavans*, 1698. vertheidigte). Er entdekte viele Gründe der Irrthümer, verweilte aber gern bei der Schwäche des menschlichen Verstandes.

Britten

nach Baco, von Hobbes an. — Erste Wirkung der baconischen Erfahrungsmethode.

Thomas Hobbes.

Thomas Hobbes war geboren 1588. zu Malmesbury, reiste wiederholt und mehrmals durch Frankreich und Italien, lebte in den Häusern der Grossen, die zur Hofpartei gehörten, kam in Verbindung mit Baco und starb 1679. Er war durch das Studium der Classiker zu einer liberalern Art zu philosophiren geleitet, und zeigte überhaupt viel gesunden Verstand. Auf seinen Empirismus hatte Baco gewifs grofsen Einflufs. Auf die Annahme eines Naturzustandes leiteten ihn die Umgebungen, in denen er Geselzlosigkeit und politische Umwälzung erblikte. Dennoch gründete er ihn auf die menschliche Natur und die Gleichheit der menschlichen Anlage. Sein Naturrecht erhielt das Paradoxon von einem Zustande eines gegenseitigen Krieges zum Princip.

Seine Werke sind: *Of the nature of man (de natura hominis). Lond.* 1650. 12. *De homine, inpr. de visione et anima. Lond.* 1655. 4. Dann Amst. 1668. 4. *Elementorum philosophiae sectio prima, de corpore. Lond.* 1656. 4. *De homine, sive Elementor. philosophiae sect. secunda. Amst.* 1668. 4. Engl. 1658. 4.

Hobbes stellte den strengsten und kühnsten Empirismus, sehr systematisch durchgeführt, auf. Für ihn gab es keine andre Erkenntnifsquelle oder Erkenntnifsmittel, als die Sinnlichkeit, und eben daher in der Welt nichts als Körper und bewe-

gende lebendige Kräfte. Daher war ihm nicht nur die Geisterwelt, sondern auch alle sogenannte intellectuelle Erkenntniſs ein Wortspiel. Indem er nicht nur alle Geistererscheinungen sondern auch alles Geistige leugnete und nur Körper für wirklich vorhanden hielt, suchte er den entschiedensten Materialismus (nach Epikur) zu befestigen. *Scire quid sit Spiritus, i. e. habere naturalem de eo evidentiam, impossibile est.* Alle Evidenz war ihm ein Begrif (*conceptus*) und jeder Begrif eine Einbildung (*imaginatio*), welche von dem Sinne herkommt. — Nur eine so consequente Entwiklung, nur eine so grelle Ausstellung der materialistischen Ansicht, nur eine solche Uebertreibung der baconischen Erfahrungsmethode konnte die ächtere Naturbetrachtung erst in den Gang bringen!

Nur durch die Sinne, sagte Hobbes, erkennt der Mensch. Die Ursache der sinnlichen Empfindung ist aber der Körper, in dem ein äusseres Object mittelst der Nerven des Organs auf das Gehirn und von diesem auf das Herz wirkt. Unkörperliche Geister können sich also nicht sehen lassen. (*De human. nat. c.* 11. *Art.* 5.) *Daemones, quos somniant, sunt habitatores cerebri sui.* (*Leviathan c.* 45.)

Die Phantasie sezt bei abwesender Empfindung des Objects dieses zusammen, und heiſst Gedächtniſs, sofern sie ein verschwundenes Bild erneuert. So waren ihm Geistererscheinungen blosse Geschöpfe der Phantasie. Es gibt, fährt er fort, keine Verknüpfung der Ideen, die nicht schon einmal in der sinnlichen Wahrnehmung statt fand. Alles was wir uns einbilden, ist begrenzt; es gibt also keine Vorstellung vom Unendlichen. Zu-

erst bemerkte er dabei nach dem Empirist Aristoteles die Gesezze der Ideenassociation.

Den Verstand machen die aus willkührlichen Zeichen, z. B. der Sprache, entstandnen Einbildungen aus. Der Verstand, der den Menschen eigenthümlich ist, ist eine Art zu begreifen, welche aus der Sprache entstanden ist. Dieser Verstand wird uns aber nicht so angeboren, wie etwa das Empfindungsvermögen und Gedächtnifs, sondern er wird durch Fleifs erworben, besonders indem wir dem Gegenstande angemessene Namen beilegen *). Um Geschiklichkeit und Klugheit zu erlangen, bedarf es nur, als ein Mensch geboren zu werden und seine fünf Sinne gebrauchen zu können.

Mehrere Seelenverrichtungen erklärte Hobbes durch Bewegungen der Materie. Als Beleber der leidenden Materie (Hylozoist) war alle Empfindung ihm Bewegung, zwar im Innern, doch von Aussen mitgetheilt. Er gab zuerst alle Sensation für Veränderung in uns, und blos für unsre Modificationen aus und bemerkte zuerst die Gleichgültigkeit der Eindrücke.

Die Thätigkeit des Gemüths, nahm er an, strebt entweder Ursache zu werden, dann ist sie Begierde; oder sie strebt den Gegenstand zu entfernen, dann ist sie Abscheu. Vergnügen und Mifsvergnügen begleiten Beide. Das Vergnügen ist ein sinnliches oder ein verständiges, je

*) *Non est Ratio nobiscum nata (veluti sensus et memoria), neque experientia sola acquisita, verum industria etc. Lev.* c. 5. Man darf aber dennoch die *rectam rationem* etwas Natürliches nennen. (*de Cive.* c. 2. Art. 1.)

nachdem es von Empfindung des gegenwärtigen oder von Erwartung des zukünftigen Gegenstandes herrührt. — Die einfachen Gemüthszustände überhaupt erhalten verschiedene Namen nach den verschiedenen Gesichtspuncten, aus denen man sie ansieht.

Nach seiner Annahme haben alle Menschen von Natur gleiche Fähigkeiten des Körpers und Gemüths. Aus dieser natürlichen Gleichheit entspringt dann die Gleichheit der Rechte, die Hofnung eines Jeden das Begehrte zu erlangen, und die Furcht es zu verlieren, so wie die Herrschaft der Gewalt vor dem Recht, da es in diesem ursprünglichen Naturzustande kein Eigenthum und keine Cultur gibt. Ueber Anlage an sich bestimmt er nichts weiter.

Die Verschiedenheit der Genie's entsteht aus der Verschiedenheit der Zustände und Vermögen des Menschen, und diese haben ihren Grund theils in der verschiedenen Constitution der Körper, theils in der verschiednen Gewohnheit und Erziehung. Das sogenannte *bonum ingenium* begreift die theils natürlichen, theils erworbenen Fähigkeiten und Fertigkeiten des Gemüths, welche man ausgezeichnet findet. Ein gutes Genie macht eine die Aehnlichkeiten leicht bemerkende Phantasie aus. Genie läſst sich erwerben, doch durch keine Methode, als vermittelst des richtigen Gebrauchs der Sprache.

Religion entsprang aus Furcht und Unwissenheit in Beziehung auf unsichtbare Mächte; Staaten aus dem Selbsterhaltungstriebe, aus Liebe zur Freiheit, Herrschaft und Bequemlihkeit. (Hierbei entwickelte er nicht genug, blieb aber consequent).

quent). Die beste Staatsverfassung galt ihm die Monarchie; ein Beweis seines Strebens nach Einheit.

Die besondern Gemüthsarten der Menschen leitete er zuerst aus verschiedenen Quellen, Temperamenten, Erfahrungen, doch meistens äussern Bestimmungen (S. *de hom. c.* 13.) her.

In Hobbes Meinung ging ein Arzt zn London, William Coward, ein. S. d. *Thoughts concerning human Soul. Lond.* 1702. *Cogitatt. posterior. de anima. Ed.* 2. *Lond.* 1704. Dieser erklärte alle erschaffene Geister (als Arzt!) für materiell und führte das Seelenwesen auf ein subtiles Feuer zurük; dennoch behauptete er nicht nur die Immaterialität der Seele, sondern auch dafs die heilige Schrift sie lehre *). Er vertheidigte sich noch gegen J. Broughton *Psychologia s. Tract. de natura animae rationalis, Lond.* 1703., wo dieser ihn des Materialismus wegen als Atheist beschuldigte **). Coward vertheidigte sich gegen Brougthon in: *Vindicatio rationis et religionis contra imposturas philosophiae. Lond.* 1704 ***).

*) Hobbes hatte schon bemerkt, dafs in der Bibel nirgends das Wort Unkörperlichkeit vorkomme, sondern es vom Geiste heisse, dafs er im Menschen wohne.

**) In demselben Jahre 1703. schrieb auch Menard eine Gegenschrift, für die Bibel: *La doctrine de l'écriture sainte sur la nature de l'ame, sur son origine et sur son état après la mort.*

***) Vgl. über die Coward'schen Streitigkeiten *Acta Erud.* 1707. p. 352. Unschuldige Nachr. 1703. p. 653. 1704. p. 352. 1707. p. 745. Pfaff *Introd. in hist. theol. lit.* P. 2. p. 269.

Auch Heinr. Dodwell behauptete die Materialität und Sterblichkeit der Seele, liefs aber die Seelen durch Mittheilung des heiligen Geistes in der Taufe unsterblich werden. So mischte sich Naturalismus und Supernaturalismus!

Gegen Hobbes erhoben sich mehrere Philosophen dieser Zeit; Mehrere folgten ihm.

Cudworth.

Radulph Cudworth (geb. 1617.) schrieb 1678. *The true intellectual system of the Universe.* (*Edit. Moshemi Lugd Bat.* 1773.). Er nahm eine plastische Natur als das Princip der Organisation der rohen Materie in der Sinnenwelt an, ähnlich der Weltseele der Platoniker.

Wie Des Cartes fand auch er eine Lebenskraft auf, welche von dem eigentlichen mit Bewufstseyn verbundenen Seelenprincip verschieden war. Das thierische Leben, sagte er, dauert während eines tiefen Schlafes fort ohne alles Bewufstseyn der Seele. Bei den unwillkührlichen Verrichtungen des Körpers bildet sich unser Körper aus, ohne dafs die Seele dazu beiträgt. Dabei stellt er einzelne gute Beobachtungen über Leben ohne Bewufstseyn auf.

Er suchte (um Hobbes zu widerlegen,) den eigentlichen reinen Beitrag der blossen Sinnesorgane zu der Erkenntnifs der Objecte auszumitteln. Dieser Beitrag sey nichts als ein unbestimmter verworrener Schein, oder ein unbestimmtes Bild des Gegenstandes, welches nach dem Eindrucke desselben zurükbleibt, und an sich noch nicht Er-

kenntniſs ist, sondern erst den Geist veranlaſst, die eigne Kraft an der Bearbeitung dieses Stoffes zu üben. Er bemerkte, daſs, wenn das Auge Sebstbewuſstseyn hätte, es sich wundern würde, wenn es einsähe, was der Verstand aus seinem Bilde gemacht habe. Eben daraus schloſs er, platonisch, auf ursprüngliche Ideen und Formen, die *a priori* im Geiste liegen, und die auf den Sinnenstof bezogen werden. So behauptete er aufs neue angeborne Ideen, wobei er die intellectuellen Begriffe den sinnlichen Anschauungen durch ihre Genauigkeit vorzog.

More.

Henry More (geb. 1614. gest. 1687.), der Cabbalist und Erklärer der Apokalypse, gehörte mit Cudworth und Andern zu den mystischen Platonikern. Seine Metaphysik (*Enchiridion metaphysicum s. de reb. incorp. Lond.* 1671. 4.) war Pneumatologie. Die Seele war ihm ein Princip, das im ganzen Körper wohnt, dennoch aber wegen seiner unkörperlichen Ausdehnung einfach ist. Es gibt im Universum eine körperliche und unkörperliche Natur. Die lezte ist eine immaterielle, wiewohl ausgedehnte Substanz mit einem Vermögen des Lebens, der Empfindung und Bewegung.

Er nahm angeborne Ideen an und sprach von Weltseele. So sagte er auch: die Seele hat ein Aufspürungsvermögen (*sagacity*), wodurch sie sich bei den Eindrücken äusserer Gegenstände die allgemeinen Begriffe vergegenwärtigt. Es hat ein schlafender Musiker keine Vorstellung von Musik gegenwärtig; wenn man ihn aber wekt und mit einigen

Worten an eine Melodie erinnert, so vergegenwärtigt er sich diese Melodie und spielt sie.

Es gibt, sagt er, Thierseelen. Die Vögel horchen auf Musik; Hunde und Pferde fürchten sich vor Drohungen, jene auch vor Strafen. Diese Erscheinungen aber können nicht blos Wirkungen von Maschinen seyn.

In seinem *Enchiridion Ethicum. Lond.* 1660. 1668. Nürnb. 1668. nahm er die Cartesianische Theorie von den Leidenschaften nach einer ihm eigenthümlichen Art in sein System auf. Die Leidenschaften waren ihm heftige Sensationen der Seele, die im Körper ihren Grund haben, sich auf die Seele selbst beziehen und mit einer ausserordentlichen Bewegung der Lebensgeister verbunden sind. Dabei entwickelt er die Natur, Mischungen und Unterarten, Vortheile und Nachtheile der Leidenschaften umständlich.

Noch schrieb er: *Tr. de Anima, eiusq. facultatibus et naturali immortalitate.* (Zuerst englisch, dann lateinisch. *Roterodami,* 1677. 8.). Er sprach hier ebenfalls gegen Hobbes, welcher in den sogenannten unkörperlichen Substanzen einen sich aufhebenden Widerspruch erkannt hatte, indem jede Substanz ein Körper sey; daher er auch die Erscheinungen von Geistern für unmöglich erklärte. Dagegen waren ihm Geistererscheinungen nicht blos möglich, sondern auch ein unumstöſslicher Beweis, daſs Geister als unkörperliche Substanzen in der Welt existiren. Dennoch leugnete More den Einfluſs der Gestirne. — Im zweiten Buche spricht er: *de anima humana in statu unionis.* Hier trennt

er die Körperwelt schärfer von der Geisterwelt. Der Materie könne nicht Vorstellung (*perceptio*) zugeschrieben werden; auch Sinne als Empfindung kommen ihr nicht zu. Ein und dasselbe Subject in uns schmekt und hört und sieht und faſst die Mannichfaltigkeit aller Objecte auf (p. 66.). Auch könne keine Art von Materie Siz des Gedächtnisses und der Einbildungskraft seyn. Wäre sie flüssig, so verschwänden die Bilder; wäre sie hart, so würden die Schwingungen bald in Ruhe übergehen (p. 67.). Die Seelenwirkungen können weder als Materie überhaupt betrachtet, noch der organisirten Materie (*materiae organizatae*) beigelegt werden. Hier ging More (C. 3. p. 68.) die einzelnen Theile des lebendigen Körpers durch, und behauptete, auch das Gehirn sey wegen seiner Zähigkeit nicht dazu fähig.

So hatte More Verdienste in Hinsicht dieser freiern Ansichten, und da er seinen Blik auf die organisirte Natur wendete. Ihm blieb die Seele Architekt und plastische Natur, die Alles hervorbringe.

Isaac Newton.

Wie More, so zeigte sich auch Isaac Newton (geb. 1642. gest. 1727.). Er verbreitete noch mehr Gründlichkeit und Tiefe in dem schon erwachten allgemeinen und freimüthigen Eifer für Naturwissenschaft. Die durch ihn herbeigeführten Fortschritte in der mathematischen und mechanischen Naturlehre machten auf die Naturgesezze, vorerst auf die Materie, aufmerksamer. Sein merkwürdiger Ausruf: Physik, hüte dich vor der Metaphysik! lieſs ihn zwar kühne Vorschritte zur Erweiterung

der Physik thun; doch nur schüchtern ging seine gesunde Vernunft zu den metaphysischen Dogmatismus, der die Erfahrung überfliegt.

(Von Locke, s. unten bei Leibniz).

Mehrere widmeten sich dem Studium der Naturphilosophie. So *Rob. Boyle de ipsa natura s. libera in receptam Naturae notionem Disq. ex angl. lat. vertit D. A. (Dav. Abercrombius) Lond.* 12. *Genev.* 1688. 4.

Graf von Shaftsbury.

Als praktischer Menschenkenner machte sich Graf Cooper von Shaftsbury bekannt (geb. 1671. früh mit den Classikern genährt, die er schon im 11ten Jahre las, seit 1686. auf Reisen, besonders in dem seiner Kränklichkeit angemessenen Italien und Frankreich, gest. zu Neapel 1713.).

Er, ein Mann von liberalen und grossen Gesinnungen, der im Parliament für Freiheit sprach, der den Geist der Tugend faſste und feurig für sie stritt als Mann von Welt, mochte, troz der Anerkennung der Tugend als eines ausschliessenden Antheils vernünftiger Geschöpfe, dennoch für vollkommen böse keinen Menschen erklären. Doch für das Vollkommenste, was in des Menschen Natur lag, galt ihm die Schönheit. Er ward ein Lobredner der Dichter; war zugleich voll grosser Wünsche, daſs die Moralität überall verbreitet werde. Mit solchen leitenden Ideen lebte er unter den gebildetern Völkern Europa's; so wandte er seine Le-

ser mehr auf dies Leben hin als auf ein andres nach dem Tode.

Manche seiner Aeusserungen erwarben ihm unter den Theologen den zweideutigen Namen des Freigeistes, z. B. seine Ansicht von Inspiration als einem poetischen Enthusiasmus, seine Erhebung des Spotts und Lächerlichmachens als eines Prüfungsmittels der Wahrheit. — Ueberall aber zeigt er sich wirklich voll gesunden heitern Verstandes, daher sich auch schon Leibniz seiner annahm. Er schrieb 1708. *A Letter concerning Enthusiasm. Lond.* 8. 1709. *Sensus communis, an Essay on the Freedom of Wit and Humour.* 1710. *Soliloquy.* 1710. Diese Schriften stehen sämmtlich im ersten Theile seiner 1710. von ihm herausgegebenen Werke, die 1733. als 5te Ausg. 3 Th. 8. erschienen: *Characteristicks of Men, Manners, Opinions.* Deutsch. Leipz. 1776. f. 3 Th. 8.

Für Psychologie ist die dritte der angeführten Schriften am merkwürdigsten. Er wollte dadurch einen Beitrag zur ächten Lehrkunst geben, wie wir durch gewisse Handgriffe Andern, auf eine, ihre Freiheit nicht beeinträchtigende Art, Erinnerungen geben könnten. „Die Menschen, sagte er, können einen Lehrer der Mathematik, der Musik, und anderer Wissenschaften vertragen; nur keinen Lehrer der Klugheit und des Menschenverstandes.“ Die Menschen fürchten die chirurgische Hand, die ihre Wunden erforscht.

Er nennt das Selbstgespräch als ein neues Mittel zur Selbstkenntniſs. Dabei theilt er mehrere feine Bemerkungen darüber mit, wiefern der

Mensch mit sich allein sey. Er gibt, sagt er, ein Gespräch mit sich selbst, wo man sein eignes Object ist und sich in zwei Personen vervielfältigt, auch bei solcher Veranlassung über sich lachen oder sich ernst betrachten kann. Dieses Geschäft der Selbstzertheilung, wo der Mensch Lehrling und Lehrer zugleich ist, kann man in jedem Selbstgespräch sehen, z. B. bei Dichtern. Dichter und Philosophen wie Redner, ja selbst grosse Genie's sezten sich sogar dem Anschein von Lächerlichkeit aus, dafs sie mit sich viel schwazten und in Gesellschaft stumm waren. Doch sieht man es diesen noch nach, indefs man von andern Schriftstellern mehr Lebensart erwartet, und ihnen die heilsame Ausleerung in der Einsamkeit versagt wird. Ohne vorher einsam mit sich umzugehen, unterhalten die Verfasser der *Memoiren* und *Essays* die Welt freigebig mit ihrer eignen werthen Person. Es ist aber unanständig, seine „Unverdaulichkeiten," wie man diese zufälligen Betrachtungen nennen könnte, in die Welt zu schicken. Sie sind so öffentlich gesinnt, dafs sie sich nie die geringste Zeit lassen können, zu ihrem eignen Besten, vorher in der Stille nachzudenken. Daher ist auf ihrem Zimmer die Welt immer ihre Gesellschaft. — Besonders erklärt sich Shaftsbury (S. 216.) stark gegen die noch ärgern Unverdaulichkeiten der theologischen Pseudoasketiker. — Er fährt fort: Das Schwerste ist es, ein guter Denker zu werden, ohne ein strenger Selbstuntersucher zu seyn. Theilten wir uns so in zwei Personen, so würden wir durch tieferes Eindringen in uns selbst dann wahre Aerzte unsrer selbst werden. — Seine Erklärung des γνῶθι σαυτὸν ist

(S. 222.): Theile dich selbst, oder mache zwei Personen aus dir. Die Alten, sagt er, hielten also Viel auf diesen „Hausdialect des Selbstgesprächs.“ — Ein Bösewicht könne sich nie so mit sich selbst beschäftigen, weil er nicht so viel Gewalt über sich habe, daſs er seine edle Fähigkeit in Thätigkeit sezzen könne. — Da unsre Gedanken gewöhnlich eine sehr dunkle Sprache haben, so müsse man ihnen Stimme und Ton geben. — „Jeder hat eine grosse Ehrerbietung vor sich selbst, daſs er die Bubenstreiche, die er vor der Welt vertheidigt, nicht vor sich selbst vertheidigen möchte. Das lebhafte Selbstgespräch und Zanken eines Liebhabers mit sich ist nicht jenes heilbringende, engvertraute; denn der Liebende ist nie allein. So ist auch kein eingeschlossener Religionsschwärmer wahrhaftig bei sich selbst.“

Shaftsbury lieſs (vor Hutcheson's moralischem Sinn) alle Handlungen eines lebendigen Wesens durch Affectionen, oder Passionen bestimmen. Diese waren theils natürliche *(naturel affections)*, welche von wohlwollenden Neigungen auf das Gemeinwohl gehen, theils selbstische (*self-affections*), welche unnatürlich *(innaturel)* sind. Auch jene sollten fehlerhaft seyn, wo sie sich zu schwach oder zu stark zeigen.

Merkwürdig ist's, daſs der erste Verbreiter des Spiritualismus unter den Modernen ein Franzose, der des consequentern Materialismus aber ein Engländer war, da dies in unsern Zeiten eher

umgekehrt seyn dürfte. Doch ist es eben so merkwürdig, daſs der Materialismus nirgends, am wenigsten in Deutschland die günstige Aufnahme fand als der Spiritualismus, woran jedoch mehr die praktischen Folgerungen, die man der Moral und Religion (namentlich in Hinsicht der Unsterblichkeit) nachtheilig hielt, Schuld hatten als eine Kritik beider Denkarten.

Darum kann es auch nicht Verwunderung auf sich ziehen, wenn bei dieser Richtung der Untersuchungen über die menschliche Seele, bei denen man gewöhnlich die geistige Natur im Universum überhaupt auffaſste, die Psychologie in eine Pneumatologie überging. So schrieben auch mehrere Deutsche noch ausdrüklich Pneumatologieen, wie Ge. Meier, 1666., Scharf, 1670., Donat, 1691. 1705., Zeidler, 1699. und Andre, welche sogar noch nicht Geist und Körper einander so scharf entgegensezten, wie der Verfasser des Buches: *De spiritibus creatis Tr. III. qui est de anima. Paris*, 1642. 4. — Ununterbrochen verglich man den Makrokosmus und Mikrokosmus.*)

Damit hingen die nicht fortdauernden Untersuchungen über den Ursprung der Seele zusammen (wie *Freitag de origine et natura animarum in brutis sententia* 1638. 8.). Indeſs die Aristoteliker und Scholastiker die Seele aus der Materie ziehen liessen, so hatte die Sennert'sche Schule, na-

*) *Meyeri homo microcosmus. Frcf.* 1670. *Angeli homo omnia s. microcosmus morali physic. Wangii* 1671.

mentlich Jo. Sperling in seiner *Anthropologia physica. Vitebg.* 1647. sie mit dem Saamen in die Körper der Kinder übergehen lassen, und eine natürliche Zeugung der Seele durch die Aeltern (*per traducem*) behauptet; daher hörte man seit dem 17. Jahrhunderte in den Schulen der Theologen und Philosophen den Namen der Traducianer fortdauernd. Da jedoch diese Hypothese zu dem Materialismus zu führen schien, so kam man auf die Hypothese einer unmittelbaren Schöpfung der Seelen durch die Gottheit bei jeder Zeugung. Die Vertheidiger derselben nannte man Creatianer; Allein hier schien eine Aeusserung der Bibel, die den Menschen in Sünden empfangen und geboren werden liefs, verlezt zu werden, und so erschien die Meinung der sogenannten Inducianer, welche die Seelen an irgend einem Orte, besonders im Himmel oder in einem Sterne präexistiren, und von dort aus in die menschlichen Leiber (*per inducem*) kommen liessen. Noch Andre nahmen an, dafs die Seelen bei der Weltschöpfung alle zugleich geschaffen, und nur in den körperlichen Saamenhüllen, den Saamenthierchen verborgen wären, aus welchen sie sich im Laufe der Zeit entwikkelten.

Doch war es auch das 17. Jahrhundert, in welchem man, und zwar eben auf Veranlassung der Cartesianischen Philosophie, den Einflufs höherer Geister, und zwar zuerst den quälendern der bösen Dämonen schwächte, ja vernichtete. Dies war eine von den bessern Folgen der Reformation, da Katholiken dies nicht gewagt hätten. Schon Hobbes erklärte in seinem *Leviathan C.* 8. und 45. die

Engel für blosse Gehirnvisionen. Der Holländer Balthasar Bekker (geb. 1634.), Freund der Cartesianischen Philosophie, schrieb 1690. das Werk: Die bezauberte Welt, und erklärte die Geistererscheinungen sämmtlich für Täuschungen und Lügen, erklärte es auch für unmöglich, dafs ein Geist ohne Körper auf einen Körper wirken könne (vgl. namentlich 2, 22. 4, 7.). Auch zeigte er, dafs sich die Erzählungen von Geisterwirkungen bei alten Schriftstellern aus natürlichen Ursachen erklären liessen. Je mehr Sensation dies in Holland machte, wo die Theologen Spinozismus ahndeten, desto eher fand sich der Magistrat zu Amsterdam veranlafst, ihm 1691. dreizehn Artikel zur Unterschrift, obschon vergebens, vorzulegen, deren erster war: dafs die Seele des Menschen auf den Körper wirke, und dafs diese Wirkung nicht durch eine Thätigkeit Gottes (nach Des Cartes) bestimmt werde. Auch sein Gegner Poiret suchte noch den Einflufs der Geister auf die Körper zu retten. Bekker, dieser freimüthige Vertreter der Wahrheit, wurde endlich sogar vom Amte entfernt und von der Gemeinschaft der reformirten Kirche ausgeschlossen. — Andre erklärten die Dämonischen im N. T. aus physischen Erklärungsgründen.*)

*) Vgl. die philosophischen Exegeten *Le Clerc* in *V. T. p.* 354. 56. *Bartholin de Morbis bibl. Art.* 19. *p.* 77. *sq. Cloppenburg Exerc. Th. Loc.* s. *Disp.* 4. §. 34. 35. Dieser erklärt aus Phantasie. *Dav. Georg* liefs die Engel nicht Wesen, sondern blosse Bewegungen seyn, s. *Hoombeck Summa Controv. (Cap. de Libertinis).*

Leibniz.

Gottfried Wilh. Leibniz, geb. 1646. zu Leipzig, wo er den ältern (Jacob) Thomasius in der Philosophie benuzte, und vorzüglich für die Pythagoräer und Platoniker eingenommen wurde, war Polyhistor, Jurist und Publicist, dann Philosoph. In einigen Schriften von der Theorie der Bewegung (1670.) verriethen sich schon die Keime seiner Monadologie. Schon zeigte er den grossen Kopf, ehe er zur Herausgabe seiner Monadologie und des Systems der prästabilirten Harmonie gekommen war. Reisen durch Frankreich und England machten ihn gewandter, wie auch der Umgang mit Fürsten. Erst Locke's Werk über den menschlichen Verstand veranlaſste die *Nouveaux Essays sur l'entendement humain.* Im Jahre 1710. gab er *Essay de Theodicée, sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal, à Amst.* 8. heraus. Er starb 1716. — Leibniz belebte ein universeller literarischer Sinn, daher er sich über manche Vorurtheile erhob, und z. B. den Scharfsinn der ältern Scholastiker in Schuz nahm. Seine Philosophie war jedoch die eines Polyhistors, nicht das Product einer selbstständigen Speculation; sie war ein Eklekticismus. Auch stellte er nie die Philosophie als ein Ganzes dar.

In seiner Monadologie stellt er Folgendes auf: Es gibt einfache Substanzen, weil es Zusammengesezte gibt, die aus jenen entstehen können. Sie heissen von der Pythagoräischen Zahleinheit, μονάδες, Monaden, welche keine Theile haben. Diese Monaden sind gleichsam körperliche Automate, in so fern sie eine Selbstgenügsamkeit besizzen,

durch welche sie die Quellen ihrer innern Thätigkeit selbst sind. Entelechien heissen solche erschaffene einfache Substanzen. — Perception ist der bewufstlose Zustand der Monade, wenn sie von einer Veränderung zu der andern übergeht. Ein Streben (*appetitus*) ist der Uebergang von einer Perception zur andern.

Unter diesen Monaden sind nur diejenigen Seelen, welche nicht blos Perceptionen, sondern auch Apperceptionen ihrer Zustände haben, d. i. Perceptionen mit thätigem Bewufstseyn, d. i. deutlich vorstellende Monaden, die sich von den dunkel (mit leidentlichem Bewufstseyn, ohne Bew.) Vorstellenden der leblosen Dinge nur durch den Grad der Vollkommenheit, wie der Mensch von Gott, unterscheiden. Insofern kann es Vorstellungen (Perceptionen) ohne Bewufstseyn geben, obgleich die Monaden unaufhörlich vorstellen (Perception haben). Den übrigen Monaden, die bewufstlose Perceptionen haben, gleicht die Seele nur bisweilen, nemlich in der Ohnmacht, der Betäubung, dem tiefen Schlafe.

Jede erschaffene Monade ist ein Spiegel des ordnungsvollen Alls, und stellt das ganze Universum vor, doch deutlicher denjenigen Körper, mit dem sie in Verbindung ist und dessen Entelechie sie ausmacht. — Die Seele kann nur das in sich selbst erkennen, was deutlich in ihr vorgestellt wird. Jeder organische Körper eines Thiers ist eine Art von göttlicher Maschine oder ein natürlicher Automat, der alle künstliche Automate übertrift.

Die Seele verändert ihren Körper, doch nur stufenweise. Es gibt oft Metamorphosen in den Thieren, aber eine Metempsychose hat nicht statt, weil die Seelen nicht für sich abgesondert existiren können. Tod ist blos Trennung, Erzeugung, Entwiklung. Einen eigentlichen Tod gibt es nicht.

Obgleich sowohl Seele als Körper ihre eignen Gesezze befolgen; so stimmen doch Beide zusammen und überein vermöge der Harmonie, die unter allen Substanzen vorher bestimmt, prästabilirt sind. Alle Substanzen sind nemlich Vorstellungen des Universums. — So entstand Leibnizens System der ewig vorherbestimmten prästabilirten Harmonie. Nach diesem System handeln die Körper, als ob keine Seelen vorhanden wären, nemlich nach den Gesezzen der wirkenden Ursachen; die Seelen aber, als ob es gar keine Körper gäbe, nemlich nach den Gesezzen der Finalursachen; doch Beide handeln so, als ob sie gegenseitig auf einander Einfluſs hätten, der aber gar nicht statt findet. Die Sphären beider Ursachen stimmen zusammen, wie Natur und Gnade. Der gegenseitige Einfluſs aber ist nur scheinbar. Nur einen für die Vorstellungen passenden Körper hat die Gottheit der menschlichen Seele verliehen, und so harmoniren sie.

So fand Leibniz ein isolirtes Wirken des Körpers und der Seele, — eine Folge von des Cartesius Scheidung. Sein System, aus dem Cartesianischen hervorgegangen, ward zum Determinismus und Fatalismus, da die Freiheit des Menschen nicht in Erwähnung kam, sondern aufgehoben wurde.

Leibniz unterschied genauer Menschenseelen von den Thierseelen. Die Menschen fand er den Thieren gleich, sofern die Folge der Perceptionen nur mit dem Gedächtnisse verbunden ist. Specifisch seyen sie aber von ihnen unterschieden durch die Erkenntniſs nothwendiger und ewiger Wahrheit, die den Menschen zur Erkenntniſs Gottes und seiner selbst leiten kann. Durch diese Erkenntniſs unterscheiden wir auch das eigne Ich von dem, was sich auf dasselbe bezieht.

Der Unterschied zwischen Verstand und Sinnlichkeit, als verschiedener Erkenntniſsquellen, war ihm ein blos logischer, nemlich der des Grades der Deutlichkeit. Dadurch aber, daſs er, nach Platon, die Sinnenwelt für Erscheinung erklärte, trennte er auch zwei Reiche weiter von einander.

Die einzige Kraft der Seele nannte Leibniz die vorstellende Kraft. Diese ward ihm zur Grundkraft für die Seelenlehre, welche wirklich gewinnen muſste, als man die Abstammung aller Kräfte aus einer Grundkraft in Erwägung zog. Es konnte die Seelenlehre als System gebildet werden. Und insofern ward er der Schöpfer einer neuen Psychologie, ob er sie gleich nicht weiter bearbeitete.

Mit Leibniz ist dessen Gegner, Locke in Verbindung zu stellen.

John Locke.

John Locke (geb. 1632. in England, gest. 1704.) bildete sich durch die Classiker und den Umgang mit helldenkenden Weltmännern und durch Reisen nach Deutschland, Frankreich und Italien. Sein philo-

philosophisches Talent wekte die Lesung der Cartesianischen Schriften. Er studirte zugleich die Medicin, ohne sie praktisch auszuüben.

Seine Untersuchungen über die Natur des menschlichen Verstandes begann er 1670; sein Werk: *An Essay concerning human understanding in four books*, vollendete er zu Amsterdam im Jahre 1684. Es erschien aber erst 1690. und ward mit dem höchsten Beifalle aufgenommen.*)

Locke stellte in seiner Philosophie zwei Elemente der Erkenntniſs auf, Empfindung und Reflexion. Er konnte nicht zugeben, daſs es angeborne Erkenntniſs im Gemüthe vor aller sinnlichen Wahrnehmung gebe, erklärte dies für Täuschung, und suchte die Unmöglichkeit der angebornen Begriffe zu zeigen. Die einzige Quelle der menschlichen Erkenntniſs war ihm Erfahrung. So nahm er die Seele für ein blosses Vermögen als logische Thätigkeit, eine *tabula rasa*, der die Objecte erst von aussen durch sinnliche Wahrnehmung eingeprägt werden. Dabei benuzte er die Beobachtungen der Wilden und der Kinder, deren Erziehung er überhaupt auf bessere Grundsäzze brachte.

Gegen Des Cartes, der in der Seele beständiges Denken fand, bemerkte er, es lasse sich nicht

*) Von diesem unsterblichen Werke urtheilte Sterne (*Tristram Shandy, Vol. 2. Ch. 6.*): *It is, a history-book of what passes in a man's own mind.* — *Edit. IX.* 1726. *II. T.* 8. *Ed. X. Lond.* 1731. *II. T.* 8. Französisch von *Coste* nach der 4. Ausg. unter Lockes Aufsicht gearbeitet 1700. Lateinisch, *de intellectu humano. Lips.* 1741. von Gotth. H. Thiele. Deutsch, von Tennemann, Leipz. 1796. 3. Th. 8.

beweisen, dafs die Seele immer denke, und dafs sie ihrem Wesen nach eine denkende Substanz sey, da wir uns des Denkens nicht immer bewufst wären. Es könne aber *a priori* nichts in der Seele vorhanden seyn, was nicht unmittelbar ins Bewufstseyn käme, so wie ohne Bewufstseyn keine Vorstellung möglich sey. — Dann unterschied er Ideen der Sensation, welche die äussere Erfahrung gibt, und Ideen der Reflexion, welche im Innern entspringen; jene sind die früher Entstandenen. Indem aber Locke so die Gemüthszustände insgesammt auf Sensation und Reflexion zurükführte, verbreitete er für den gemeinen Verstand, namentlich unter den Franzosen, manche Verwirrung.

Den Begrif von einem Vermögen leitete er aus der Wahrnehmung, dafs die Dinge ausser uns entstehen und vergehen, und dafs unsre Vorstellungen durch die äusseren einwirkenden Objecte und durch unsern Willen verändert werden, ab. Das leidende Vermögen sollten die empfindbaren Gegenstände, das Thätige unsre Thätigkeit kennen lehren.

Wo Locke auf die metaphysischen Begriffe von Kraft und dem Wesen der Vernunft kommt, da verfällt er in oberflächliche Dialektik. — Das Wesen der Dinge liefs er durch den Verstand bestimmen. Doch hatte dieser auch nach seiner Annahme ausser der logischen Function der Trennung und Verbindung der Merkmale, der Zersezzung und Vergleichung nichts Anderes zu thun, und die Vernunft war es, welche Einstimmung und Widerspruch in das Werk des Verstandes bringen sollten. — Die Abstraction bewies er blos psychologisch,

da sie aus gewissen vorhandenen Vorstellungen entstehe.

Locke's Abhandlung *of the conduit of understanding* bleibt ein im hohen Grade lehrreiches Werk, gegründet auf sorgfältige psychologische Selbstbeobachtung. Er entwickelte die psychologischen Gründe von der Entstehung der logischen Fehler, sprach, gegen Malebranche, über die Idee einer Vereinigung des Körpers und der Seele und sah die unmittelbare Vereinigung als einen nur auf Körper anwendbaren Begrif an. Hobbes Grundsaz, daſs alle Menschen von Natur gleich sind, fand seine Billigung und mehr Ausführung in naturrechtlicher Hinsicht.

In s. Schrift: *Some thoughts concerning education*, drang er zuerst mit psychologischem Geiste auf Erlangung einer gesunden Vernunft in einem gesunden Körper.

Durch ein solches System ward Locke unwillkührlich ein Gegner von Leibniz, da ihm alles *a posteriori* war, was jenen *a priori* galt. Einige prüfende Anmerkungen, die Leibniz bei Locke's Lebzeiten bekannt machte, nahm Locke minder wohl auf. So erschien erst nach Leibnizzes Tode (1716.) s. *Nouveaux Essays sur l'entendement humain.* Hier entwickelte er genauer seine Theorie von dem Ursprunge unsrer Erkenntniſs, die zwischen dem Cartesianismus und der Lockischen das Mittel hielt und klärte so auch diese Lehre mehr auf.

Leibniz zeigte hier, daſs die Sinne immer nur einzelne Dinge darstellen. Alle Induction aus der Erfahrung, und sey es die reichste, vermöge einem Sazze nicht die allgemeine Nothwendigkeit zu geben, noch zu zeigen, daſs etwas immer so seyn werde oder nicht anders seyn könne. Es wollte nur Leibniz die angebornen Begriffe nicht in ihrer Allgemeinheit, noch weniger in ihrer wissenschaftlich gesezten Formel in der Seele liegen sondern sie nur die ursprünglichen Anlagen und Dispositionen dazu enthalten lassen. Die Sinne, sagt er, veranlassen blos gelegentlich die Entstehung oder Entwiklung der Vorstellungen, aber sie sind nicht die Canäle, mittelst deren die Körper auf die Seele einwirken. Dennoch gab sogar Leibniz zu, daſs die sinnliche Empfindung als Ursache wenigstens gelegentlich zur Entwiklung der Erkenntniſs *a priori* mitwirke.

Leibniz stellte hierbei ferner den Saz auf. Die Seele als einfache Substanz ist unaufhörlich thätig und bringt immer neue Perceptionen hervor, weil der Mangel an Bewuſstseyn partial seyn kann, nie total, da auch im tiefsten Schlafe noch eine dunkle und schwache Empfindung übrig ist.

Leibniz gab der Sinnlichkeit zu wenig und dem Verstande zu viel; Locke gestattete hingegen dem Verstande zu wenig Antheil an der Erkenntniſs und der Sinnlichkeit zu viel. Was der wahre specifische Unterschied der Sinnlichkeit und des Verstandes ist, dies verkannten beide Philosophen.

Durch Baco hatte nur die äussere Physik einen neuen Schwung erhalten, durch Locke (den zweiten Britten,) die innere. Von jezt hebt erst die Erfahrungsseelenlehre an. Nun erst frug man, wie entstehen in der Seele des Menschen Gedanken, Ueberzeugungen, Gefühle, Begierden? Leibniz intellectuirte die Erscheinungen, Locke sensificirte die Verstandesbegriffe. Obgleich aus dem Lockeschen Princip der Materialismus erfolgen mufste, so bleibt doch Locke'n das grosse Verdienst, den Empirismus mit aller Strenge (nach Epikur und Hobbes) aufgefafst zu haben. Zugleich gab Locke eine trefliche psychologische Analyse der Vorstellungen und Begriffe und veranlafste dadurch auch eine sorgfältigere und zwekmässigere Bearbeitung der empirischen Psychologie.

Deutsche nach Leibniz *).

Tschirnhausen's *Medicina Mentis* (1687.), die oben von der praktischen Seite erwähnt wurde, überschäzte die Erfahrung. Er ahndete, doch nur dunkel, den Unterschied zwischen Verstand und Sinnlichkeit, hielt aber Verstand und Einbildungskraft für die beiden einzigen menschlichen Erkenntnifsvermögen. Die Einbildungskraft

*) Ausser denen, welche eigentlich psychologische Schriften lieferten, pflegten auch Moralisten eine Abhandlung über die Seele ihren Ethiken voranzuschicken. Vgl. *Sam. Pufendorff de officio hominis*, Lond 1673. 8. *Ed.* 7. *Holm.* 1701. 12. Auch diese sind nicht zu übersehen.

war ihm leidend, der Verstand thätig; jene erkenne die sinnlichen Wesen, dieser die realen. Die Vernunft aber gebe mathematische Erkenntnisse.

Christian Thomasius.

Christian Thomasius, (geb. 1655. zu Leipzig) popularisirte mit einem Sinne für die praktische Anwendung die Philosophie zu sehr und hielt es für eben so vergeblich als unnüz, tiefer in die Natur der Seelenkräfte einzudringen, da die Vernunft ihm zu schwach und der Wille ihm zu verderbt erschien. Auch er wollte dennoch die Philosophie von der Selbsterkenntnifs ausgehen lassen. An einen Philosophen that er die Forderung, auch die Bosheit der Welt und das Innere aller Menschen zu kennen, wozu ihm eine fortgesezte und sichere Erfahrung verhelfe. So ging auch sein Streben auf die Befreiung von allem Scholastischen.

Die Metaphysik erklärte er für nichts mehr als für Grillenfängerei, und doch zeigte er sich in der Pneumatologie als Mystiker. M. S. s. Versuch vom Wesen des Geistes (Halle 1709. 8.) Zwar nahm er an, dafs die Vernunft das Wesen des Geistes nicht zu erkennen vermöge, aber glaubte doch, die Pneumatologie aus der Bibel ziehen zu müssen und dies führte ihn, den Hexenvertreiber, zu mystischen Träumereien. Er fand im Menschen zwei Geister, einen guten und bösen; daneben einen Weltgeist. — Eben so nahm er in seine Psychologie, welche er aus Vernunftgründen für unmöglich hielt, biblisch-mystische Speculationen auf.

Besser finden wir ihn da, wo der praktische Sinn dieses Juristen sich zeigte. Als Beweise hierzu dienen: *Historia sapientiae et stultitiae. Hal.* 1693. *III.* 8. Erläuterung, durch Exempel die Gemüther der Menschen erkennen zu lernen. Halle 1711. 8.

Die Sittenlehre, die ihm Hofpolitik und gute Conduite war, gründete er auf Selbstkenntnifs und Menschenkenntnifs.

Der Hauptunterschied des Menschen von den Thieren lag ihm in der Rede. Das Denken nannte er eine innere Rede. Er wähnte, dafs, wenn sich das Gehirn eines lebenden Menschen untersuchen liesse, wir vielleicht die Bewegungen des Gehirns beim Denken entdecken würden. Von der Seele, behauptete er, wissen wir nichts, als dafs sie das ist, was in uns denkt.

Er stritt gegen die Eintheilung der Substanzen durch blosse Vernunftgründe in körperliche und geistige, da die Vernunft von einem Geiste keinen Begrif hat; auch nicht in einfache und zusammengesezte, da der Mensch jene eben so wenig zu erkennen vermag. Er sagt: Weder Aristosteles, noch die Cartesianer hätten die Seele befriedigend definirt; darum müfste man aus der Schule der Dogmatiker zu den Skeptikern übergehen.

Was der Mensch von sich selbst weifs, seyen seine Gedanken als die Wirkungen der Seele. Auch die Gedanken anderer Menschen, sagte dieser Hofphilosoph, vermag er mit Gewifsheit einzusehen. — In den Sinnen lag ihm nichts Täuschendes,

sondern nur im Urtheile, da jene nur Anschauungen geben. Die Quellen des Irrthums seyen Leichtgläubigkeit und Neugier, Uebermacht der Sinnlichkeit und Mängel der Erziehung.

Thomasius leugnete schlechthin, daſs ein Mensch sich selbst mehr lieben könne als andre Menschen oder Dinge. Ein Geiziger liebt daher nicht sich, sondern das Geld, ein Wüstling nicht sich, sondern die Schönen. Ueberhaupt aber ist die Liebe ihrer Natur nach immer nur auf andre Gegenstände gerichtet. (Wenig tief drang also hier Thom. ein). Sie war ihm unvernünftig und vernünftig; alle Liebe Vereinigung der Seelen. Aus dem Mangel der vernünftigen Liebe leitete er alles Elend ab.

Alle Affecten stellte er unter den allgemeinen Begrif des Verlangens oder der Begierde, ob sie gleich nur verschiedene Grade der Liebe und des Hasses sind. Von dieser Liebe gibt er 4 Hauptarten an: 1) vernünftige Menschenliebe, 2) Ehrliebe, 3) Liebe sinnlicher Lüste, 4) Geldliebe. Die Affecten selbst waren ihm weder gut noch böse, da sie es durch ihre Wirkungsart auf die Gemüthsruhe werden. Allmälig sollte der Mensch nach seiner Lehre von den unruhigen Affecten zu den ruhigen übergehen. Uebrigens verstand er sich auf das Schildern einzelner Leidenschaften in ihrer gemeinen Niedrigkeit. Die Gemüthsbewegungen leitete er nach dem Eindrucke und nach der Dauer ab. Er stellte den für die Menschenkenntniſs traurigen Saz auf, daſs die vernünftige Liebe bei allen Menschen von der Wollust besiegt und vom Ehr- und

Geldgeize zurükgesezt werde. Auch ertheilte er Anweisung zur Selbstprüfung, besonders seiner Hauptleidenschaft, und gab zur Seelendiätetik trefliche Rathschläge.

In Erbauungsshriften sprach man noch immer mit Verachtung vom Körper, dem doch selbst eine Gewalt eingeräumt wurde, welche er gar nicht haben durfte, wenn der Mensch wollte.

Auch dauerten im Einzelnen noch materialistisch hyperphysische Fragen fort unter Deutschen. So in: *Lud. Winslov Anima locata, Hafn.* 1704. wo der Siz der Seele im Herzen über der Nabel nachgewiesen wurde.

Joh. Andreas Schmid pries in seiner Schrift: *de methodo etc. p.* 61. die Anthropologie sehr hoch.

Ephr. Gerhard schrieb von Ausbesserung des Verstandes und Willens. Halle 1708. Er wollte Beide von einander unterschieden und getrennt wissen.

An Thomasius schloſs sich Andreas Rüdiger (geb. 1673. in Rochliz, gest. 1731.) an, ob er ihm gleich nicht blindlings folgte. Seine merkwürdigen Schriften sind: *De virtutibus intellectualibus integritati suae restitutis. De eo quod omnes ideae oriuntur a sensione. De sensu veri et falsi. Lips.* 1709. 1722. 4., durch welches Werk er auch der Logik neue praktische Bemerkungen zuführte.

Rüdiger ahndete die Differenz zwischen Philosophie und Mathematik mit vielem Scharfsinne, wenn er sie auch nicht deutlich darstellte. Diese

sollte es nur mit der Möglichkeit, jene mit der Wirklichkeit zu thun haben. — Durch seine Untersuchung der Natur des Wahrscheinlichen konnte er die Lehre von psychologischen Thatsachen weiter bringen; wie es auch seine Lehre von den Caussalschlüssen vermittelte. — Sein Buch *de sensu etc.* war der Wolfischen Philosophie entgegengesezt (so wie die Schrift: Wolf's Meinung von dem Wesen der Seele und Rüdigers Gegenmeinung, Leipz. 1726. 8.). Rüdiger nahm an, die Seele, als ein göttliches Geschöpf sey ausgedehnt und in diesem Sinne materiell, dennoch aber nicht zusammengesezt. Ihre *partes integrantes* seyen keine wesentlichen Theile. So sey auch die Seele nicht körperlich, obgleich materiell. Gegen Wolf erklärte er sich, da er dessen Meinung so gefährlich fand, als die prästabilirte Harmonie, und da er die Seelenbegriffe Wolfs für undenkbar hielt.

Er unterschied *sensus* und *sensio*. Jener war ihm unbestimmt, und sowohl das Organ als die Fähigkeit und Thätigkeit des Empfindens; diesen nahm er für etwas Leidendes und zwar als *passio intellectus quaecunque*. Durch *externus sensus* bezeichnete er den Zustand, in welchem der *spiritus animalis*, der den Verstand afficirt, von der Kraft der Elemente bewegt wird. In der Lehre von dem innern Sinne schienen ihm weder Aristoteles noch die Scholastiker Gnüge geleistet zu haben. Diesen innern Sinn definirt er also: *Passio intellectus, quae a spiritibus ab ipsa animu in motum citatis afficitur.* Fein bemerkt er, dafs der innre Sinn bei Gedanken mehr Anstrengung nöthig habe als beim Innewerden von Begehrungen.

Praktische Mittel, um zum Zwecke zu gelangen, wünschte er in ihrer Vollständigkeit dargelegt zu sehen und daher auch Geschichten einzelner Leidenschaften, da diese reich an solchen Mitteln wären, die man an sich für unmöglich gehalten hätte. So wünschte er eine Sammlung von den Geschichten der Liebenden und der Diebe, wobei man die dabei verzeichneten Aufgaben leicht lösen könne, — mithin für den Zwek der Bildung praktischer Geistesgewandtheit.

Seine Schrift *Physica divina. Lips.* 1716. führt ihren Titel darum, weil er darin die mechanischen Principien mit den Lebendigen oder Beseelten zu vereinigen suchte. — In seiner: Anweisung zur Zufriedenheit des Gemüths. Lpz. 1721. arbeitete er einer Politik als Klugheitslehra voraus.

Wie Thom. Campanella zwei Geister annahm und wie selbst Thomasius von dieser Schwärmerei der Rosenkreuzer nicht frei war, so hegte auch Rüdiger noch solche Meinungen *).

*) In dieser Zeit erschienen noch:

Zweier guten Freunde (D. Bucher und D. Röschel) vertrauter Brief-Wechsel vom Wesen der Seelen. Haag. 1713. (Mechanische Erklärung aus Fibern.) Vgl. Walchs Lexik. Bd. II. S. 767.

Aug. Fr. Cämmerer Untersuchung von der Seele, ihrer Existenz, Wesen und Eigenschaften. Leipz. 1714. 4.

D. Hoffmanni de stupendo naturae mysterio: anima humana sibi ipsimet ignota. Gryphisw. 1722. *Viteb.* 1723. (Rationelle Psychologie).

Christoph Mart. Burchard Meditt. de anima humana. Rost. 1726. 8.

Christian Wolf.

Christian Wolf (geb. 1679. in Breslau, gest. 1754. zu Halle) trat zuerst in der Erläuterung von Tschirnhausen's *Medic. Mentis* auf, und behielt die auch von Des Cartes empfohlne mathematische Methode bei; daher seine strengsystematische Ordnung. Er erklärte (in s. Erinnerungen etc. an s. Metaphysik, 1720.) dafs er aus Leibnizzens Philosophie nichts entlehnt habe und die prästabilirte Harmonie keineswegs annehme.

Die Verdienste Wolf's, wie sie im Allgemeinen gefafst werden, gehen zugleich auf einzelne Theile der Philosophie über. Bei ihm finden wir ein systematischeres Anordnen der philosophischen Materialien, mithin Aufstellung einer originalen Form der Philosophie nach strengerer bündigerer Methode, die freilich späterhin in Pedantismus überging. Durch seine mathematische Methode brachte er zugleich mehr Homogeneität und Consequenz in die Materialien. Freilich artete es in eine dogmatische Definirsucht und Demonstrirsucht aus. Er zeigte aber schärfere Bestimmtheit der einzelnen Begriffe. — Er war ferner Stifter einer originalen deutschen Philosophie durch völlige Verdrängung der scholastisch aristotelischen Philosophie in Deutschland, wobei

Pancratius Wolfs Möglichkeit sowohl als Wahrheit des vor unmöglich gehaltenen *Mechanismi* des menschlichen Leibes. Naumb. 1726. 4. Dagegen: J. C. Ulrichs Beweis, dafs die Seele immateriell und unsterblich sey. Naumburg, 1726. 4.

sich der Mangel an bestimmten deutschen Ausdrükken zuerst zeigte. — So kann er auch Schöpfer der rein deutschen philosophischen Kunstsprache und einer neuen deutschen Terminologie heifsen.

Wolf trennte zuerst die empirische Naturlehre von der Philosophie schärfer und begränzte den Bezirk derselben genauer. Zugleich ward er der Stifter der Seelenlehre a) als Wissenschaft; b) als besondere philosophische Wissenschaft; c) er ward Urheber der wichtigen Eintheilung der Seelenlehre in die empirische und in die rationale und zwar nicht blos in der Idee, sondern auch in der Ausführung. Ob er aber gleich die empirische Psychologie besonders abhandelte, so beging er doch den Fehler, dafs er sie vertheilte, sowohl unter die rationale, welche ihm ein Theil der Metaphysik war *), als auch unter die Logik, welche ihm mit der Metaphysik die theoretische Philosophie ausmachte.

Die praktische Philosophie, welche Leibniz vernachlässigt hatte, war ihm eigentlich eine Physiologie des menschlichen Willens überhaupt nach dessen Trieben und Neigungen auf innere Erfahrung gegründet.

Seine hierher gehörigen Werke erschienen in dieser Folge:

Zuerst 1710. seine Logik oder Vernunftkunst. Zweite Ausg. 1717. 1725. 1712. Vernünftige Gedanken von den Kräften des menschlichen Verstandes

*) S. Wolfs Vorbericht zu s. Vernunftlehre.

und ihrem richtigen Gebrauche in Erkenntnifs der Wahrheit. — 1719. 1722. 1725. 1745. Auch dies nannte er eine Logik*). Nach der 5ten Ausg. von Wolf ins Lateinische übersezt: *Cogitationes rationales de viribus intellectus hum. earumque usu legitimo in veritatis cognitione. Frcf. et L.* 1730. 8.

1720. (eigentlich 1719.) Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt. — 1722. 1725. 1747. Halle und Frkf. 1754—61. 2. Th. 8. Diese betrachtet er als seine Metaphysik und theilte sie, wie dem Titel nach, in die Ontologie, die Geisterlehre oder Pneumatik (von der Seele des Menschen überhaupt und einem Geiste überhaupt), in die Kosmologie und natürliche Theologie. — Dazu erschienen 1724. Anmerkungen über die vernünftigen Gedanken etc. zu besserm Verstande und bequemern Gebrauche derselben. — 1726.

Während dieser Zeit gaben Wolfs Schüler schon die Vorkost von den Ansichten der Psychologie ihres Lehrers, namentlich Bilfinger. Endlich erschien:

Psychologia empirica methodo scientifica, pertractata qua ea, quae de Anima humana indubia experientiae fide constant, continentur et ad solidam universae philosophiae practicae ac theologiae naturalis tractationem via sternitur. Frf. et Lips. 1732. 4. *Ed. II.* 1738.

*) So waren auch Ahlwardts Gedanken von den Kräften des menschl. Verstandes. (Greifswalde 1741. 8.) nur eine Logik.

Psychologia rationalis methodo scient. pertr., qua ea, quae de an. hum. ind. experientiae fide innotescunt per essentiam et naturam animae explicantur et ad intimiorem naturae ejusque auctoris cognitionem profutura proponuntur. Frf. et Lips. 1734. 4. 1740 *).

Schon Tümmig, Wolf's Schüler hatte in s. *Instit. Philos. Wolfianae* (in den *Prolegg.* 52—4.) die Ursachen aufgestellt, warum die Psychologie nach der Kosmologie abgehandelt werden müsse. Wolf selbst definirte auch in seiner Einleitung zur Logik (§. 111. 112.) die Psychologie und gab den Grund der Abtheilung an. Schon da bemerkte er, daſs die empirische Psychologie der Experimentalphysik (der dogmatischen Ph. entgegengesezt) entspreche (§. 152.).

Die empirische Psychologie, sagte er, ist eigentlich eine Historie von der Seele und kann ohne alle übrige Disciplinen erkannt werden; die Rationale sezt die Kosmologie als bekannt voraus. Jene ist leichter als die Kosmologie und für Anfänger anmuthiger (S. s. Nachricht von seinen Schriften S. 232.). So nannte er die empirische Psychologie auch den ersten Theil (den leichtern) der Psychologie. Er erkannte schon, daſs die Logik erst durch die Theorie der höhern Erkennt-

*) *Psychologie ou traité sur l'ame contenant les connaissances, que nous en donne l'experience. Par Ms. Wolf. à Amsterd.* 1745. 8. Der Verf. wollte den Franzosen in einem freien Auszuge und einem bessern Styl als Wolf die Psych. bekannt machen, mit steter Verweisung auf die grössere Ausgabe.

nifskraft Licht erhalte; — und dennoch hat man das nicht befolgt! So nannte er hierbei insbesondere die Logik des Wahrscheinlichen (*Logica probabilium*) und die Erfindungskunst. Auch den Nuzzen derselben für Moral und Naturrecht stellte er auf, einen unmittelbaren für Politik, so wie namentlich auch für die Semiotik (*quae Ars coniectandi hominum mores dici suevit*), deren Gründe er in die *Philosophia practica* legen, und dann in der Moral *de signis virtutum ac vitiorum* handeln wollte.

Die Definitionen, welche er von der Psychologie aufstellt, sind Folgende: *Psychologia empirica est scientia stabiliendi principia per experientiam, unde ratio redditur eorum, quae in anima humana fiunt. — Psychologia rationalis est scientia eorum, quae per animam humanam possibilia sunt.* — Also die empirische Psychologie schöpft aus dem, was Jeder aus sichrer Erfahrung und Selbstbeobachtung weifs, und schliefst aus dem, was in der Seele gewifs geschieht, auf das, was geschehen kann, und bringt dies auf bestimmte Begriffe. Zu der empirischen Psychologie gehört also das, was uns bekannt wird durch Aufmerksamkeit auf diejenigen *facta, quae nobis consciis in anima nostra fiant.* Die empirische Psychologie gibt der rationalen die Principien, dient zur Prüfung und Bestätigung dessen, was über die menschliche Seele *a priori* herausgebracht wird. Die rationale Psychologie, welche den Grund der beobachteten Erscheinungen *a priori* gibt, mufs immer mit der empirischen verglichen werden. Doch befördert auch die rat. Psychologie das Wachsthum der empirischen, ob sie

sie gleich die Principien aus dieser borgt, denn jene gibt das Geborgte mit Wucher zurük. (*Psych. emp. p.* 4.). Die *a priori* abgeleiteten Grundsäzze machen auf das aufmerksam, was zu beobachten ist; zugleich flössen sie die rechte Art des Bewufstwerdens der innern Erscheinungen ein. So unterstüzzen sich Theorie und Beobachtung wechselseitig, wie in der Astronomie, daher das Studium beider Psychologieen beständig zu verbinden ist. Dennoch bleibt auch hier die demonstrative Ableitungsmethode anwendbar, da auch sie *scientia* ist.

Die rationale Psychologie sah Wolf schon selbst für ein neues und kühnes Unternehmen an, welches nicht Jedermann begreifen werde. (*Novo quodam est invidendo ausu*, sagte er bereits in der Vorrede zur *Ps. empir.*, und in der Vorrede zu der *Ps. rat.: Novum est hoc ausum: nemo enim hactenus philosophorum ex essentia animae rationem a priori reddere conatus est, cur istiusmodi potius insint facultates, quam aliae, et cur anima has potius in modificationibus suis sequatur leges, quam alias.* Die rationale Psychologie entlehnt ihre Beweisgründe nicht blos aus der empirischen, sondern auch aus der Ontologie und Kosmologie, daher ihr diese Eigenschaften vorausgehen müssen. Sie gibt den Grund von dem an, was in der Seele theils wirklich, theils möglich ist. Zwar enthält, sagt Wolf, diese psychologische Theorie Manches, was Vielen paradox vorkommen wird, doch ist das Paradoxscheinende darum noch nicht unwahr, z. B. die Theorie der Perceptionen. Die Möglichkeit der rationalen Psychologie bewies er aus dem Be-

griffe der Seele als einem Dinge an sich. Sie hilft, nahm er an, die Thatsachen der empirischen vollständiger und richtiger begreifen und lehrt die Schranken, innerhalb deren die Prädicate der Seele beigelegt werden können. So ist also keine von beiden Arten der Psychologie zu verachten. Die rationale schärft die Beobachtung dessen, was in der Seele ist; sie enthüllt aber auch dasjenige, was die blosse Beobachtung nie erreichen könnte.

Dennoch unterschied Wolf die rationale nicht scharf von der empirischen und meinte auch jene auf die innere Erfahrung gründen zu können. Seine rationale Psychologie ist nicht rein von aller Erfahrung; denn in den Beweisen, die er von den psychologischen Säzzen gibt, beruft er sich beständig auf seine empirische Psychologie. Doch hat er wenigstens, was neuere Psychologen nicht thaten, — die Principien, aus denen er über die Seele philosophirt, deutlich aus einander gesezt und dargelegt. Er baute auf zwei ganz verschiedenartige Principien zugleich, namentlich auf Erfahrungsbegriffe und empirische Grundsäzze, aus denen er das, was er zuvor hineingelegt hatte, nachher durch eine andre Methode wieder herausnahm; dann auf reine Begriffe und Grundsäzze, wozu ihm keine Vernunft helfen konnte. Beide Quellen psychologischer Erkenntniſs, so wie das daraus Geschöpfte, vermischte er mit einander und nährte das Vorurtheil von der gleichen Zuverlässigkeit Beider. Insofern schadete diese Zertheilung allerdings mehr, als sie nüzte; um so mehr, da man sich bald beider Verfahrungsarten nicht mehr als abgesonderter be-

wufst blieb. Dennoch machte diese Scheidung wenigstens auf eine eigentliche Erfahrungsseelenkunde zuerst aufmerksamer, so willkührlich auch diese Scheidung war. Insofern man aber die rationale Psychologie als eine besondere Wissenschaft betrachtete, ohne zu ahnden, dafs sie nur eine andre Form der empirischen sey, trug man nach Wolfs Beispiele die Psychologie in der Metaphysik vor.

Schon aus dem Plane der beiden Psychologieen erhellt, 1) dafs man hier weder reinbestimmte und gehaltene Gränzen *), noch gehörige Eintheilungsgründe findet **); 2) dafs das Gefühlsvermögen mit dem Empfindungsvermögen vermischt erscheint, da er jenes bei dem Erkenntnifsvermögen abhandelt; 3) dafs die Special-Psychologie (nur etwa die natürlichen Seelenzustände ausgenommen) vernachlässigt ist. Auf der andern Seite sind doch 1) Beide dem Plane nach wirklich mehr Psychologieen als Anthropologieen. 2) Auch findet sich schon eine Ahndung von der Anordnung des Ganzen nach dem Werden der Seelenerscheinungen. (*Singulas facultates eo ordine explicavimus, quo in modificationibus animae sese exserunt. Psych. emp. praef. extr.*) — Daher ging Wolf von dem sogenannten niedern zu den höhern Vermögen über, und, wie er selbst sagt, darum handelte er auch die Erkenntnifskraft vor der Begehrungskraft ab.

Nn 2

*) So handelt er in der empir. Ps. *de notione boni et mali, de cognitione*, von der Gewifsheit unseres Seyns.

**) Er theilt *Ps. rat S. V.* ein durch: *varia attributa animae.*

Der Anfangspunct, von dem Wolf ausgeht, ist die Thatsache, dafs wir uns unsrer selbst und andrer Dinge ausser uns bewufst sind. Das Vorausgesezte sey aber nicht blos das Bewufstseyn, sondern auch das Seyn überhaupt und dessen Gewifsheit. Dann geht er zu folgender Bestimmung des Begrifs von Seele über: *Anima est ens istud, quod in nobis sibi sui et aliarum rerum extra nos conscium est. Anima humana vocatur etiam Mens.* (Und so begannen alle Wolfianer von nun an ihre Psychologieen mit dem Bewufstseyn).

Der Anfangspunct für die rationale Psychologie ist: *Quorum anima sibi conscia est, ea a se invicem distinguit.*

Von der Eintheilung der Seelenkräfte in niedere und obere, sagt Wolf selbst (S. 253. s. ausführlichen Nachricht von seinen eignen deutschen Schriften), dafs dieser Unterschied von den Alten längst erkannt war*), auch von einigen Cartesianern, z. B. *de la Forge* in seinem *Tract. de mente hum.* beibehalten wurde. Wolf fafste sie aber zuerst bestimmter. Er fand diesen Unterschied sowohl in der Logik, als in der Moral für ihre Gründlichkeit wichtig. Zu den untern Theilen der Seele rechnete er (S. 255. a. a. O.) die dunklere und undeutliche Vorstellung, die er mit Leibniz von der nicht

*) So heifst (nach Wolf a. a. O. S. 361.) schon in der aristotelischen und scholastischen Philosophie das untere Begehrungsvermögen *appetitus sensitivus*, die sinnliche Begierde; das obere hingegen *appetitus rationalis*, der Wille.

verworrenen, deutlichen, klaren unterschied, und die daraus entstehenden Begierden. Zu dem untern Erkenntnifsvermögen rechnete er die Empfindungs-, Einbildungs- und Gedächtnifskraft. Dieser Unterschied war aber blos logisch. — Er selbst sagt, (Nachr. S. 287.) er leite alle Vermögen der Seele aus einem Begriffe von ihr, als der vorstellenden Kraft, her, was man bisher noch nicht gethan habe, und zeige, nach welchen Regeln aus diesem Vermögen die Wirkungen erfolgen.

Eine Grundkraft bestimmte Wolf als die Kraft, die ihren Grund blos in den Elementen hat; doch schränkte er diesen Begrif so blus auf Körper ein und bestimmte ihn auch nicht hinlänglich als das Princip aller Kräfte eines Subjects. Doch nahm er eine Grundkraft der Seele an, aus der alle Thätigkeiten sich entwickeln lassen müssen. Diese war ihm nun mit Leibniz die Vorstellungskraft, ohne jedoch gnüglich zu erklären, wie sie es sey. Er nahm an: Die Seele stellt sich die Welt vor nach der Beschaffenheit ihres organischen Körpers in derselben und den Veränderungen gemäfs, welche in den Sinnenorganen vorgehn. Die Vorstellungen entstehen also mit den Aussendingen und richten sich nach diesen. Die Empfindungs- und Vorstellungskraft ist das Wesen der Seele, von welcher alle Thätigkeiten ausgehen und auf welche sich diese endlich zurükführen lassen. Auf Empfindungen beruht die Reflexion, das Urtheil, der Traum. Der Seele legt man verschiedne Vermögen bei, sofern die Gesezze verschieden sind, nach denen sich die Grundkraft der Seele äussert.

Die Begehrungen und der Wille kommen aus dem Vermögen zu erkennen. — Zugleich suchte er zu zeigen, daſs die Seele nicht mehr als Eine Kraft nöthig habe, alles das zu bewirken, was durch ihre verschiedene Fähigkeit möglich ist.

Wolf bekannte sich nur im Allgemeinen zu Leibnizzens Hypothese über die Verbindungsart des Körpers und der Seele. Er wollte unabhängig von jedem System über dieses Verhältniſs seyn und rechnet dies, wie er selbst sagt, zu dem hypothetischen Theile der rationalen Psychologie, als wohin die Frage über das Wie gehöre, ndeſs er in der empirischen Psychologie diese Hypothese gänzlich übergeht und die Vereinigung der Seele und des Körpers als eine blosse gegenseitige Abhängigkeit beschreibt. Die *harmonia animi ac corporis* betrachtete er als ein heuristisches Princip, welches mit der *harmonia praestabilita* von Leibniz nicht zu verwechseln sey. Schon Thümmig hatte in s. *Institutionibus* jene drei Systeme von Aristoteles, Des Cartes und Leibniz zusammengestellt. Wolf erinnerte bereits in seinen Anmerkungen über die Metaphysik, daſs man seine ganze Psychologie bei jeder Erklärungshypothese der Möglichkeit der Gemeinschaft der Seele und des Leibes beibehalten könne, und gab damit selbst zu, daſs diese eigentlich mit seinem übrigen psychologischen Systeme in keinem wahren und nothwendigen Zusammenhange stehe. Es seyen nur philosophische Hypothesenmeinungen, keine Lehren und man müsse sie sogleich für unrichtig erklären, sobald man ihren Widerspruch gegen die Erfahrung zei-

gen könne. Wolf vertheidigte sich überdies, daſs ihm die Wahl der Leibnizischen Hypothese vor den übrigen frei stehe, und suchte schon in seiner Metaphysik diesen Vorzug, den ihm auch Jaquelot einräumte, zu erweisen. Doch lieſs er eben so einem Jeden die Wahl frei. Er selbst suchte sie daher möglichst behutsam vorzutragen *). Es stehe diese Meinung ganz isolirt in der Psychologie und habe doch keinen gehässigen Einfluſs auf Theologie und Moral, so wie er glaubte hinreichend bewiesen zu haben, daſs im *Syst. harm. praest.* der Freiheit nicht Eintrag geschehe.

Diese *Harmonia praest.* behauptete Wolf ganz eigentlich in der *Psych. ration. S. III. C. 4. p.* 542—587. sehr ausführlich. Dort sagt er: *Systema harmoniae praestabilitae dicitur, quo commercium animae et corporis explicatur per seriem perceptionum atque appetitionum in anima et seriem motuum in corpore, quae per naturam animae ac corporis harmonicae sunt seu consentiunt.* So bewirkt die Seele durch die ihr eigne Kraft alle ihre Perceptionen und Begehrungen in einer fortgehenden Reihe. Die Gegenwart materieller Ideen im Gehirn trägt also zu ihrer Hervorbringung gar nichts bei. Es würden jene Gemüthserscheinungen in der Seele auf dieselbe Art wie jezt folgen, auch wenn kein Körper existirte, wie die Seele sich auch ohne eine sichtbare Welt dennoch das Universum auf dieselbe Art wie jezt vorstellen würde. Die will-

*) Auch Bilfinger in seinen *Dilucc. philos. de Deo, anima et mundo*, Tüb. 1725. S. 339. 350. hatte sie gebilligt.

kührlichen, den Begierden der Seele entsprechenden Bewegungen erfolgen durch die Kraft des Mechanismus des Körpers aus den materiellen Ideen, ohne irgend eine Bestimmung von aussen. Auch wenn die Seele nicht existirte, würden die willkührlichen Begehrungen des Körpers so erfolgen, nur dafs wir uns ihrer nicht bewufst würden. Die prästabilirte Harmonie sezt eine allwissende, allmächtige, freie Gottheit voraus, welche die Harmonie zwischen dem der Seele beigefügten Körper und ihren Begehrungen verknüpfte. Doch sind die Begehrungen in der Seele nicht prästabilirt; — eine Annahme, um die Freiheit zu retten.

Immer hat man, sagt Wolf, das, was in der Seele vorgeht, von dem, was sich in dem Körper ereignet, genau zu unterscheiden und jedes besonders zu erklären. Dennoch mufs man auf Beides merken, z. B. beim Sehen. Des Cartes liefs weniger Veränderungen in dem Körper zu, als sich wirklich darin ereignen. — Auch Wolf suchte genau zu unterscheiden, was zu der Seele und was zu dem Körper gehört, und forschte überall nach den Veränderungen im Körper bei der Seelenverrichtung. Er wollte den Erklärungsgrund in der Natur der Seele, mithin *a priori* finden, und läugnete nach diesem System den Einflufs des Körpers auf die Seele.

Die Veränderungen der innern Organe im Gehirn bezeichnete Wolf als materielle Ideen, und behauptete, dafs nach Verschwindung der geistigen Idee blos das bestimmte Vermögen dazu übrig bleibe, hingegen nichts Wirkliches, da mit

dem Aufhören des Eindruks auch die Existenz der ihm entsprechenden Idee aufhört.*) Inzwischen wird doch das Gehirn insofern verändert, daſs es eine grössere Leichtigkeit annimmt, dieselbe Bewegung zu erneuern, und das ist es eigentlich, worin das Wesen der sogenannten materiellen Idee besteht. Diese Ideen werden von materiellen Ursachen bewirkt. Dennoch, sagt er, (*Ps. rat. p.* 87. Anm.) sey es ihm gleich, was für eine Bewegungsart hier gelte, die den Empfindungs-Nerven eingedrükt werde, ob durch Schwingungen der Nervenfibern, oder durch einen Fortgang eines gewissen Fluidums aus dem Organ in das Gehirn.

Wolf hatte schon die Idee einer pragmatischen Behandlung der Seelenlehre. Denn er bezieht nicht nur die Behandlung seiner Psychologie auf die praktische Philosophie, sondern er sagt auch ausdrüklich: „Ich habe von den besondern Arten der Affecten nicht nur fruchtbare Erklärungen gegeben, daraus ich in der Moral habe demonstriren können; sondern auch zugleich gewiesen, aus was für Ursachen jede Art von Affecten entstehet, damit meine Lehren pragmatisch würden, und sich insonderheit in der Moral gebrauchen liessen. Es fehlet insgemein an guten Erklärungen bei denen, die von den Af-

*) *Motum ab objecto sensibili organo impressum dicemus posthac Speciem impressam; motum vero inde ad cerebrum propagatum vel ex illo in cerebro natum Ideam materialem appellabimus, libertate usi, quae philosophantibus competit, quamdiu termini in philosophiam nondum fuere introducti. Psych. rat. p.* 88.

fecten geredet. Auch findet man die Verwandtschaft, welche die Affecten mit einander haben.“ So zeigte er auch in der empirischen Psychologie den Nuzzen des Gesezzes der Einbildungskraft, den Unterschied zwischen Gedächtnifs- und Bücher-Gelehrten; — warum man durch das Studium den Verstand verderben könne.

Zugleich stellte Wolf zuerst in seiner empirischen Psychologie dar, wie ein Zustand der Seele aus dem Andern kommt, und wie der gegenwärtige durch den vergangenen mit dem zukünftigen imprägnirt wird; ob bei dem Willen je ein Zustand vollkommner Gleichgültigkeit eintreten könne.

Ueberhaupt übertraf Wolfs empirische Psychologie an Reichhaltigkeit und Vollständigkeit der Erfahrungen, wie der Beweise, mit der sie unterstüzt wurden, alle Vorgänger. Je lichtvoller die Ordnung, je bündiger der Zusammenhang der einzelnen Säzze, um so systematischer erscheint sie als die des Aristoteles. Wolf machte vielleicht minder Epoche durch eine eingreifende Hypothese, wie Des Cartes, als durch ein System, obgleich auch dies mehr eine Classification deutlicher Begriffe war.

Die Psychologie brachte Wolf mehr in einen bestimmten Zusammenhang (wenn auch mehr in einen erkünstelten als nothwendigen) mit dem übrigen Wissen und Leben des Menschen. „Sie dienet, schrieb er, einem *Theologo* nicht allein in der *Theologia morali*, sondern auch um den Unterschied zwischen der Natur und Gnade recht einzusehen, und in dem Streite von Pelagianismo, Naturalismo und Enthusiasmo die rechten Gränzen zu finden.

Ein Staatsmann erkennt hieraus von Vielem den Grund, ob es sich im gemeinen Wesen mit gutem Fortgange verordnen lässet oder nicht. Ja ein *Medicus* findet, worauf er bei den Gemüths-Neigungen zu sehen hat, damit sie ihm nicht in seiner vorgenommenen Cur hinderlich fallen, und was er in Ansehung derselben verordnen kann, damit nicht Krankheiten durch sie befördert werden."

Auch ahndete Wolf die Verwandtschaft der Psychologie mit der Naturlehre. „In der *Psych. rationali*, schrieb er, habe ich bemerkt, dafs ich einen Versuch gemacht, ob man nicht von der Seele auf eine gleiche Art philosophiren könne als bisher in der Physik von körperlichen Dingen geschehen, damit man von den Veränderungen, die sich in der Seele ereignen, zureichenden Grund (dessen Saz auch Wolfs Erfindung ist) anzeigen möchte, woraus man verstehen kann, wie sie erfolgen. Denn die sich einbilden, es könne wegen der Freiheit der Seele nicht geschehen, überlegen nicht, wie weit diese geht."

Wolfs rühmliches Streben, Alles zu vereinfachen und auf wenige Grundbegriffe zurükzuführen, mufste aber endlich doch die nachtheilige Folge haben, dafs die Natur zu sehr zergliedert war, selbst auf Kosten der Erfahrung. Es blieb Wolf mehr Muster in der Zergliederung und Anordnung gegebener Begriffe, als Erfinder und Bestimmer neuer oder alter Begriffe durch Mannigfaltigkeit der Beobachtungen aus vollständiger Induction. Darin stand der Deutsche den Ausländern, namentlich den Engländern nach.

Nachdem sich Wolf so zuverlässig und vollständig erklärt hatte, traten eine Menge Kämpfer in einem wiederholten Streite auf. Unter ihnen stehen Folgende:

Georg Bernhard Bilfinger (geb. 1693. im Würtenbergischen, gest. 1750.), trat mit einer Hauptschrift in dieser Sache auf: *de Harmonia animae et corporis maxime praestabilita ex mente Leibnitii* (zuerst als *Diss. Tubing.* 1721. 4. dann *Frcf.* 1723. 8. 1735. *Tub.* 1745. 8.) In ihr sind die ältern Hypothesen zur Erklärung jener Hypothese entwickelt und widerlegt, die Leibniz-Wolfische aber vertheidigt. Durch diese Schrift kam die Sache zur lauten Sprache und sie ward vielseitig untersucht.*)

Bilfingers wichtigstes Werk war: *Dilucidationes philosophicae de Deo, Anima, Mundo et generalibus rerum affectionibus. Tubing.* 1725. 4. 1740. 4. — eine sehr bündige Darstellung, in welcher sich Bilfinger, selbst bestimmter und offener als Wolf, für das Leibnizische System erklärte, so daſs Wolf leugnete, daſs er es besser und bescheidner thun könne. Man ersieht aus ihr, wie viel in der Philosophie Wolfs aus der Leibnizischen entnommen ist. — In dem 3ten Abschnitt finden sich *theses psychologicae* (p. 221—424.). Unter dem Titel *de natura psychologiae* stellt er merkwürdige und damals bei weitem nicht genug beherzigte Meinungen auf. Er sagt von der Psychologie (*scientia de anima humana, quatenus, quae per experientiam de illa cognovimus, ex*

*) Man S. Ludovici's Historie der Leibnizischen Philosophie 1737. Th. II. S. 370—415.

conceptu aliquo generali possunt legitime deduci et intelligi), noch sey sie nicht ausgeführt. (*Quaerimus scientiam, freti spe, fore, ut successivis progressibus illam magis magisque excoli contingat. Fatemur igitur, esse, quae nondum valeamus plene deducere; suspicamur esse, quae nunquam attingere hominibus detur; scimus etiam, esse aliqua eiusmodi; sed speramus quoque non pauca nobis impervia erutum iri posterorum industria.* Nun entwirft der treuherzige Mann das Unternehmen einer Psychologie. Es werden 1) die Erscheinungen durch sorgfältige Beobachtungen und Versuche erfordert. Wahr sagte er hier: *Scio, quam paucae sint observationes; quam nulla fere experimenta; quam sit ille, qui in usu est animo suo attendendi modus contrarius regulis, quas de experientia caute instituenda tradit sanior logica.* Also hatte er dreifache Mängel in der damaligen Psychologie erkannt! — Es wird 2) Ableitung allgemeiner Regeln aus den verglichenen Erscheinungen, nach denen die Vorstellung und Begierde einander wechselseitig zu folgen pflegen, verlangt. Darin sey Einiges von dem Alten geleistet [hier also schied sich seit Des Cartes erst recht die ältere Psychologie von der Modernen!] Zugleich will er dabei auf die Art und Weise leiten, die Kräfte zu brauchen, damit der Mensch sie zum Wahren und Guten hinführen könne. — Es müssen endlich 3) alle jene Kräfte in eine allgemeine Idee zusammengefaſst werden, von der sie abhängen und aus der sie fliessen. Hier habe Wolf am meisten geleistet, da er, um die verschiedenen Arten aufzufassen, zuerst aus Einem wesentlichen Begriffe

abgeleitet habe. [Allein hier war eben das Versehen — eine logische Deduction].

Die Lehre *de commercio animi et corporis*, glaubte Bilfinger sogar, könne füglich aus der Psychologie wegfallen (p. 230.). — Der Gebrauch der Psychologie ruhe auf Thatsachen, nicht auf ihren Erklärungen. Er stellt aber einen vierfachen *usum Psychologiae* auf: einen metaphysischen, einen moralisch-politischen, (daher Manche sogar in der Moral diese Präliminarpsychologie hätten aufnehmen müſsten. Auch wisse er, daſs Manche eine natürliche Psychologie eben so glüklich als eine natürliche Logik übten. *Puto autem*, sezt er hinzu, *illos feliciores fore, si quam artem psychologicam, sed pragmaticam* (so alt dieser Name!) *didicissent*. Der dritte und vierte Gebrauch war für natürliche und geoffenbarte Theologie.

Im 2. Capitel *de Facultatibus Animae theoreticis p.* 235. f. ist merkwürdig, daſs er von einer *genesi memoriae* spricht, das Gedächtniſs also erst aus der Phantasie entstehen, folglich keineswegs die Phantasie verdrängen läſst; — daſs er ferner von einer *Perficibilitate facultatum* spricht. Nicht minder merkwürdig ist seine Scheidung von Verstand und Vernunft: *Intellectus est facultas cognoscendi res distincte; ratio facultas cognoscendi nexum rerum et veritatum*. Manches hat er übrigens hier aus der Logik beigemischt. Unter dem Titel *C.* 3. *de facultatibus animae practicis p.* 278. handelt er das Gefühl und Begehrungsvermögen zugleich ab, und mischt Manches von der Freiheit ein. Dann spricht er *C.* 4. *de commercio animae et*

corporis. p. 311. sehr ausführlich und allseitig, und *C.* 5. *de immortalitate animae, p.* 405.

Ludwig Philipp Thümmig (gest. 1728. in Cassel), war der Freund und Schüler Wolfs. Sein Lehrbuch: *Institutiones philosophiae Wolfianae.* 1724. *Ed.* 2. 1729. 8. enthält als dritten Theil der Metaphysik: *Institutiones Psychologias. p.* 115—208. in kurzen Säzzen. Er betrachtete die Psychologie als Theil der Metaphysik, und so war ihm die empirische Psychologie diejenige, welche enthält, was man aus Erfahrung von der Seele weiſs, die rationale ein zweiter Theil der Psychologie, wo die Gründe der Behauptungen des empirischen Theils angegeben werden. Die empirischen Säzze werden aus den Principien der rationalen wie Schlüsse abgeleitet; der empirische Theil enthält die Schlüsse, der rationale die Beweise. Daher rührt seine Eintheilung: I. *de existentia animae seu mentis.* II. *de facultate cognoscitiva (parte inferiori — superiori).* III. *de facultate appetitiva (parte infer.* hier von Schmerz und Affecten — *part. super.*). IV. *de commercio inter mentem et corpus* (156.). Auf gleiche Weise und nach gleicher Ordnung theilt er die rationale ein, nur daſs er an die rationale noch etwas von Unsterblichkeit angefügt hat. Ueberall zeigt Thümmig keine Tiefe und Selbstständigkeit.

Joh. Heinrich Winkler, der zulezt Prof. der Physik in Leipzig war, (geb. 1703. zu Wingeldorf in der Niederlausiz) ward, obgleich Rüdiger in Jena ihn gegen die Wolfische Philosophie einzunehmen gesucht hatte, doch durch eignes Studium dafür gestimmt.

Er schrieb: *Institut. Philosophiae Wolfianae. Lips.* 1735. 8. *Psychologia p.* 200—296. Dann sehr vermehrt als *Pars IV. Metaphysices in Institutt. Philos. universae, Ed. II.* 1742. *Ed. III.* 1762. *P. I. p.* 521—568. Hier befolgt er die Eintheilung der Psychologie von Wolf, und nennt sie (mit Casmann, Sperling, Zeisold) einen Theil der Anthropologie. Er erklärte sich schon gegen die Aufnahme psychologischer Säzze in die Logik; doch nur damit diese kürzer werde.

In dem Plane seines Werkes weicht er von Wolf nicht ab. Daſs er im ersten Abschnitte *de duplici mentis in corpore statu* und dabei von Wachen und Schlafe handelt, dies hatte Wolf in seiner *Psychol. rat. p.* 203. bei der Phantasie gethan. — Mit Hollmann nimmt Winkler (in der *Psychol. rat. I.* 3. *de ratione commercii quod animo cum corpore intercedit*) den physischen Einfluſs an. Zulezt spricht er von den Thierseelen, von denen er besonders (1745.) geschrieben hatte. Hinter den Paragraphen kommen meist nüzliche historische oder literärische Anmerkungen vor, so wie Beispiele. Ueberhaupt scheint er aber in seiner Belesenheit am meisten des Gassendi Physik gebraucht zu haben. Der Geist des Ganzen ist ein logischer.

Noch erschienen:

Jo. Gustav Reinbek's (geb. 1682. gest. 1741.) Philosophische Gedanken über die vernünftige Seele und derselben Unsterblichkeit, nebst einigen Anmerkungen über ein französisches Schreiben, darin behauptet werden will, daſs die Materie denke. Berl. 1739. (auch 1740.). Dies ist eigentlich eine popularisirte

larisirte Wolfische rationale Psychologie, und handelt besonders über die Begriffe, so wie über Unsterblichkeit nach neuen Beweisen. Er zog wie Winkler und Gottsched den physischen Einflufs vor, weil man bei der prästabilirten Harmonie Gott sündliche Handlungen zuschreiben müsse.

Jo. Friedr. Stiebritz (Prof. in Halle) Erläuterung der vernünftigen Gedanken von den Kräften des menschlichen Verstandes von Wolf. Halle, 1741. 8. 3. Aufl. 1747. ist als Commentar über die Wolfische Logik minder hieher gehörig, als der zweite Theil. Erläuterung von dessen Gedanken von der Seele des Menschen, 1743. 2te Aufl. Halle, 1747. In jener sprach Stiebritz S. 104. von dem Erkenntnifsvermögen, in diesem Theile S. 251. f. von der Seelen-Geschichte zur Erläuterung des 3. Cap. der Wolfischen Metaphysik. Er stellt S. 257—272. die erste detaillirte Tabelle eines Systems der Psychologie auf und fügt die Erläuterung des 5. Cap. bei. Der Lehre von dem Wesen der Seele und des Geistes überhaupt geht gleichfalls eine ausführliche Tabelle voraus.

Jo. Peter Reusch (Prof. d. Philos. und Theol. in Jena, gest. 1754.), schrieb *Systema Metaphysicum.* 1735. *Ed.* 2. 1743. 8. *Ed.* 3. *auct. et em. Jenae.* 1753. gr. 8. Hierin zog er die lateinische Psychologie von Wolf ins Kürzere, und stellte Alles in gedrängten Paragraphen dar. Die dritte Ausgabe hat den Vorzug der deutlicheren Bestimmung von den psychologischen Begriffen. — Die Psychologie macht den 5ten Theil der Metaphysik aus.

1. *Psych. empirica* p. 236—546. Dann die Kosmologie; darauf die *Psych. rationalis* p. 441—584.; dann die natürliche Theologie; endlich ein Anhang *de spiritibus, s. pneumatica hypothetica.* In der rationalen Psychologie erklärte er sich gegen das System der prästabilirten Harmonie (*p.* 555.), so unschuldig es an sich sey. Es werde nemlich dadurch die Existenz der Körper überflüssig, mithin ungewifs. Auch zweifelte er noch an manchen andern hypothetischen Säzzen der rationalen Psychologie, nahm sie aber doch auf, um seine Zuhörer nicht zu verwirren. Dafs man jezt immer mehr das Hypothetische der rationalen Psychologie fühlte, erhellt aus dem Wunsche, den Reusch für die 3te Ausg. seines Werks hegte, die rationale Psychologie in Vielen abzukürzen.

Jo. Ernst Schubert (erst Prof. in Wittb. dann in Jena), *Institutiones Metaphysicae. Vitemb.* 1738. *Ed.* 2. *auct.* 1744. 8. Darin finden wir dieselbe Ordnung der Theile der Metaphysik wie bei Reusch, mit einem Anhange *de daemonologia;* Alles in kurzen Säzzen dargestellt. Er weicht blos darin ab, dafs er vor dem Begehrungsvermögen und nach dem Erkenntnifsvermögen ein eignes Cap. *de voluptate et taedio p.* 505. einschaltet. S. 770. erklärt er sich für ein *Systema convenientiae,* also auch gegen die prästabilirte Harmonie.

Friedrich Christ. Baumeister (geb. 1708. gest. 1785.), weicht in seinen *Institt. Metaphysicis methodo Wolfii adornatis* (*Vitebg.* 1738. 1749. 1754.), *Psych. emp. p.* 337. f. nur in der Anordnung von den übri-

gen Schülern **Wolfs** ab, indem er die niederen Seelenkräfte zusammen und dann die höhern wieder vereint abhandelt. In der *Psych. ration. p.* 451. f. überläfst er den Lesern, die wahrscheinlichste Hypothese zur Erklärung der Gemeinschaft des Körpers und der Seele zu wählen, es sey hier blos von einer philosophischen Hypothese die Rede, über welche man, besonders unter den Theologen, nicht hätte so viel streiten sollen, da Keines Wohlfahrt darauf beruhe. — In seiner *Philosophia definitiva h. e. definitt. philos. ex systemate Wolfii, obss. et exemplis illustratae. Vit.* 1749. 8. 1752. 8. stellt er *Definitiones psychol. p.* 114—158. auf, durch die er überhaupt ein nüzliches Schulcompendium für damalige Bedürfnisse lieferte, belegt mit Erläuterungen und Beispielen. Er traf gute Wahl, nur brauchte er nicht immer passende Beispiele; so wie er, ein sclavischer Anhänger, Alles zu demonstriren suchte.

Christ. Albrecht **Körber**, ein Wolfianer stellte in seiner Schrift: Worauf es bei Ausmessung menschlicher Seelen und aller einfachen oder vor sich bestehenden Dinge ankommt. Halle, 1745. 3 Th. 8. (Vorher 1745. kurze Betrachtung dessen, worauf etc.), eine neue analogische Ansicht auf. „Gott, sagt er, hat die Einheit im Untheilbaren zur Quelle einer gleichsam unendlichen Vielheit gemacht, in welcher die unbeschreiblich grosse Welt vorgestellt wird. Dieses einfache Ding (die menschliche Seele) braucht zur Erbauung seiner ganzen idealischen Welt nicht mehr Zeit als denselben Augenblik, da es von **Gott** selbst die Wirklichkeit erreicht. Es mifst die

Theile seiner idealischen Welt und die Wirkungen und Veränderungen in derselben alle auf das genauste ab und gibt jedem seine gehörige Grösse. Es verrichtet dies Alles noch eher, als wir uns dessen bewufst sind. — In der Kenntnifs seiner eignen Stärke und Schwäche besteht die wahre Mefskunst menschlicher Seelen.“ — Hier stellte er nun einen Mechanismus dar, der ganz anderer Art war als der materialistische.

J. Wilh. Baumer (Arzt in Gera) folgte in den *Fundamentis psychologico-logicis* (*Frcf.* 1752. 8.), einem kurzen Compendium, nicht minder streng dem Vorgänger Wolf; nur wollte er eine natürlichere Ordnung beobachten, indem er die Psychologie der Logik voraus schikte. Scholien und Observationen begleiten die aufgestellten Lehrsäzze.

Was Joh. Aug. Ernesti in seiner *Initiis doctrinae solidioris. Lips.* 1750—1785. 8. that, besteht darin, dafs er das Angenommene fliessend wiedergab und gut einkleidete. Mit Gravesand (*Introd. ad Philos. p.* 76. f.) verwarf er die prästabilirte Harmonie, wie Andre. *Metaph. c.* 4. §. 118.

Eklektiker.

Während dafs die Wolfische Philosophie in Deutschland herrschend war, traten eine Reihe Eklektiker auf, welche nicht übersehen zu werden verdienen.

Aug. Fried. Müller (Prof. zu Leipzig) sprach von einem Unterschiede zwischen Verstand und

Vernunft. Jener war ihm das Vermögen zu denken überhaupt, diese das Vermögen auf menschliche Art zu denken. Ob er gleich Rüdigern übrigens folgte, so wich er doch in der Psychologie von ihm ab. Die Natur dachte er sich als eine kettenweis an einander hängende Reihe von Ursachen und Wirkungen. (Er schrieb: Einleitung in die philos. Wissenschaften. Leipz. 1732. 8.)

Samuel Christ. Hollmann (geb. 1696.), ordnete die Philosophie auf eine ihm eigenthümliche Art an. Die Leibnizische Hypothese der prästabilirten Harmonie bestritt er, da sie die Freiheit aufhebe.*) Physik und Pneumatologie waren die Theile, in welche seine theoretische Philosophie zerfiel. Im zweiten Theil seiner *Institutionum Philosoph.* handelt er von diesen Beiden und S. 448—501. *de anima humana.* (*Vitebg.* 1727—1734.). Er beginnt damit, dafs etwas in ihm sey, was denke oder sich seiner Vorstellungen bewufst werde; dieses Denken heisse Seele und schliesse aus dem Gedanken auf das Daseyn der Seele. Er spricht gegen Zeisold in Jena, welcher drei Seelen im Menschen annahm, und stellt dabei zwei Arten des Denkens auf: *intellectus* und *voluntas*, wie er auch so die ganze Seele eintheilte. S. s. *Institutt. pneumatologiae et theolog. natural. Gott.* 1741. 8. *p.* 99. Doch sagt er, man habe die *nisus* und *tendentias*, welche den Willen in unserem Körper begleiten, der Seele selbst beige-

*) *De harmonia inter animam et corpus praestabilita. Vitebg.* 1724. *Obss. elenchticae in controversia Wolfiana. Vitebg.* 1726. (gegen Lange in Halle gerichtet).

legt, weil diese sich nicht genug vom Körper unterscheiden könne. Verstand und Vernunft unterscheidet er wie Müller, in seiner *Pneumatologiae etc. pertractatio p. 99. sq.* Auf die Gemeinschaft zwischen den Neigungen und dem Körper (z. B. bei Arznei) machte er sorgfältig aufmerksam. Das System des physischen Einflusses zog er allen Andern vor; auch finden wir bei ihm noch einen *spiritus animalis.* Allen Unterschied der Seelen fand er in dem Körper begründet, und leitete ihn besonders aus dessen flüssigen Theilen ab. Von den Temperamenten handelt er in seiner Moral. Weit gründlicher als manche Neuere zeigte er in seiner Pneumatologie, wie man auf den Begrif einer immateriellen Substanz gekommen sey. — Uebrigens enthält jedes seiner Werke mehrere schäzbare literarische Notizen, namentlich aus der Wolfisch-Rüdigerischen Zeit. So seine *Pneumatologiae, Psychologiae et Theol. natural. paulo uberior pertractatio. Gotting.* 1780. 8. was im Ganzen nur Pneumatologie ist.

Jean Pierre de Crousaz, Prof. der Philos. zu Lausanne, dann zu Gröningen, zeigte sich als geschmakvollen und scharfsinnigen Denker und als Gegner der Leibniz-Wolfischen Philosophie. Seine Schriften, welche er meistens französisch schrieb, sind anziehend und deutlich.

La Logique. Par Mr. de Crousaz. Ed. III. Amsterd. 1725. *IV. T.* 8. Lateinisch und abgekürzt. *Genevae*, 1724. *II. T.* Hierin sind manche psychologische Materien verwebt. Sogleich der erste Theil spricht von der Natur und dem Vermögen der Empfindungen und Vorstellungen. Sinn, Phantasie, Ge-

dächtnifs, Wille, System der Triebe und Neigungen, Aufmerksamkeit; dies ist die Unterscheidung des Einzelnen. Der zweite Theil beschäftigt sich mit der Natur der Urtheilskraft.

Schon 1733. erschien das weitschweifige und Bayle's Charakter oft angreifende Werk: *Examen du Pyrrhonisme. à la Haye. fol.* Hier wird in einem Abschnitt von der menschlichen Seele gehandelt, und versucht, die Geistigkeit und Immaterialität derselben zu retten. Den Unterschied zwischen der thierischen und menschlichen Seele bestimmt er richtig und gegen die Cartesianische Behauptung. Er nimmt an: Empfindung, Vorstellung und Selbstbewufstseyn kommt auch den Thieren zu, nur nicht die Fähigkeiten, über ihre Vorstellungen zu reflectiren, sich nach ihren Ursachen zu erkundigen und die Vergangenheit und Zukunft mit der Gegenwart zu vergleichen.

In seiner Schrift *De l'esprit humaine, substance differente du corps, active, libre, immortelle. à Basle,* (früher nicht so ausgeführt in: *De mente humana, substantia a corpore distincta et immortali. Gröning.* 1726. 12.) stritt er vorzüglich gegen die prästabilirte Harmonie und ihre damaligen Vertheidiger, besonders Wolf und Bilfinger, nach den gewöhnlichen Gründen. Er scheidet Körper und Seele weit, und sagt, dafs nur Körper sich berühren können, nicht dieser und die Seele. Vielmehr trage jede beiden Substanz, ihrer Natur nach, zu jener Vereinigung bei. Die Seele bewirke die körperliche Bewegung, gleich der Gottheit, durch ihren Willen; doch könne auch der Körper auf die Seele wirken. — Die Vereinigung der

Seelen und Körper schien ihm aber zur Vollendung der Vollkommenheit des Universums nothwendig. — Hier declamirt nun Crousaz Vieles und sucht den Grund der Harmonie durch einen Machtspruch im Schöpfer. Dabei sezte er voraus, daſs die Seele als denkende Substanz einfach seyn müsse, wofür er mehrere Gründe vorbrachte. Es gibt Gedanken, sagte er, die ihrem Inhalte nach von der Ausdehnung schlechthin unabhängig sind; ferner ohne Einfachheit der Seele wäre aber auch eine Wahrnehmung so verschiedner Empfindungen von Einem Subjecte unmöglich, da ein andrer Theil der Seele sehen, ein andrer hören würde. Wäre die Seele eine körperliche Substanz, so wäre also keine Einheit des Bewuſstseyns möglich. — Uebrigens nahm er Bilder der Gegenstände im Gehirn an, welche durch die Eindrücke derselben auf die Sinne erzeugt werden. — Im 56. Briefe spricht er auch über die Thierseelen.

Johann Franz Budde (geb. 1667. gest. 1729.) zeichnete sich dadurch aus, daſs er den Eklekticismus gegen den Wolfischen Dogmatismus erhob. Ueber den bestimmten Nuzzen der Psychologie für Theologen und Rechtsgelehrte verbreitet er sich in seiner *Isagoge in Theol. etc.* In den *Elementis philosophiae instrum. theoret. et practicae. Hal.* 1725. *III. T.* 8. handelt er von der Physik im altaristotelischen Sinne und Umfange, und zugleich von der Anthropologie. Gegen Des Cartes wendete er die Behauptung, daſs die Natur des Geistes nicht blos im Denken bestehe (s. Pneumatologie), und sprach dann sogar von der Möglichkeit des Geistereinflusses und der Geistererscheinungen. — Manche teleologische

Ansicht mischt er bei. — Den Willen unterscheidet er vom Verstande nur durch die Art seiner Thätigkeit. Wie Thomasius, so fand auch er drei böse Hauptneigungen, Wollust, Ehrsucht und Geiz, und weifst der Verderbnifs des Willens die Hauptquelle in dem vernachlässigten Selbststudium, besonders seiner herrschenden Neigungen an. Jeder Mensch heifst elend; jedoch dies durch seine eignen Fehler und durch äussere Umstände.

In seiner Moral betrachtet Budde den menschlichen Zustand als Krankheit und Gesundheit des Verstandes und Willens. Der Verstand erkrankt in den Zweifeln und der Leichtgläubigkeit, im Mifstrauen und der Bewunderung; der Wille zieht seine Krankheiten aus einer falschen Selbstliebe. Von dem Einflusse des Körpers werden gleichfalls Krankheiten des Verstandes erzeugt, so Dummheit, Wahnsinn, Raserei. Das Princip aller dieser Krankheiten aber, kann nicht die Vernunft, sondern die Offenbarung angeben, — nemlich die Erbsünde.

Nicol. Hieron. Gundling in Halle (geb. 1671, gest. 1729.), war Eklektiker und zugleich Historiograph der Philosophie. Er verbreitete zuerst mit Nachdruk die Philosophie von Locke, folgte aber in Manchem seinen Lehrer Thomasius. Erfahrung galt ihm Alles, und er zog sie auch Allem vor.

Joh. Gottl. Heineccius, Prof. der Rechte zu Halle, (geb. 1686. gest. 1741.) wollte in seinem Buche: *Elementa philosophiae rationalis et moralis* (1728. *Ed.* X. 1752. 8.) nicht das Ansehen haben, nur ein Schulcompendium wiederholt zu haben, da er höchstens nur dem Joh. Fr. Budde gefolgt sey. Im ersten

Theile stellt er die Logik dar, im zweiten die Moral. Hier spricht er (S. 200—264.) *de natura hominis morali* und stellt kurze Paragraphen mit gesundem Sinne auf, obgleich nicht ohne metaphysische Beimischung, dagegen aber mit Stellen der Alten bekräftigt. Aus der Hand eines Juristen bleibt das Buch merkwürdig.

Friedrich Casimir Carl von Creuz (geb. 1724. gest. 1770.) stellt in seinem Versuche über die Seele. Frkf. u. Leipz. 1753. II. Th., eine minder geordnete Psychologie auf. Seine originelle Vorstellung von der Natur der Seele kam darauf hinaus: „Die Seele lasse als einfache Substanz sich nicht denken; da sie aber auch nicht zusammengesezt sey, so möchte sie wohl ein Mittelding zwischen Beiden seyn. — Diese Ansicht bleibt wenigstens als Versuch gegen die herrschenden metaphysischen Bestimmungen merkwürdig. — Jenes Mittelding (§. 22—23.) sollte aus Theilen bestehen, die zwar ausser einander, aber nicht ohne einander existiren könnten. Die Seele hat also, nach Creuz, Theile, aber sie bestehen nicht einzeln für sich; sie ist untheilbar, hat nur Eine Kraft —; sie hat sogar Ausdehnung, Grösse, aber von andrer Art, als die zusammengestellten Substanzen. — Eben so sonderbar war ihm das Bewufstseyn, das Auge der Seele, die Fortsezzung der Existenz, so wie ein Bewufstseyn ohne Vorstellung, d. i. ohne ein sinnliches Object, möglich, doch keine Vorstellung ohne Bewufstseyn. — Er fährt fort: die Seele bringt zuerst aus sich selbst alle Möglichkeiten hervor, welche sie eher gegen-

wärtig hat als die Dinge selbst, und sie schliefst sofern auf ihre Wirklichkeit, so bald in den körperlichen Organen Veränderungen vorgehen.

Geist war ihm das in uns denkende Wesen ohne dem organischen Körper, welches lauter deutliche Ideen hat; Seele aber in Verbindung mit dem organischen Körper. (§. 45. S. 111. und §. 49. S. 118.) Sofern die Seele durch eigne Kraft Ideen hervorzubringen vermag, kann sie auch denken ohne Gemeinschaft mit dem Körper, ja sie denkt ohne Hülfe des Körpers wirklich, da sie sich ihres organischen Körpers selbst bewufst ist. Der Geist wirkt ohne den Körper wie im Traume. — Creuz unterschied sich von Leibniz, dafs er äussere Gründe der Vorstellung der wirklichen Dinge ausser uns statuirte, obgleich die Seele alle ihre Ideen durch eigne Kraft producire *).

Die Erfahrungslehre von der Seele (*psychol. empirica*), die er meistens auf das, was die Seele in Gemeinschaft mit ihrem Körper gegründet sah (S. 119.), rieth er ernstlich an, immer zu verbessern und vervollkommen.

Der Arzt, Georg Ernst Stahl (geb. 1659. in Anspach, Prof. zu Halle, gest. 1734.) ward Schöpfer aller rationellen Pathologie und wirkte als einer der selbstdenkenden und philosophischen Köpfe auf die Psychologie. Ein gründlich philosophisches

*) Gegen Creuz schrieb schon 1756. *Christ. Heinr. Hase D. de anima humana non medii generis inter simplicem et compositam substantiam. Ienae.* 4.

Studium der Natur machte ihn, wie Rüdigern, zum Feinde der mechanischen Erklärungen und lehrte ihn die Lebenskraft kennen. Gewissermassen war schon Cudworths plastische Natur der Vorgänger Stahls, da auch Stahl die Natur durch eigne Lebenskraft Alles wirken liefs. Dafs Stahls Theorie aus Des Cartes und Malebranche entstanden, mithin nicht ganz Original sey, zeigte schon Sprengel (vor oder zu Rufs Darstellung der Stahlschen Theorie, 1802.). Als Atomistiker gab er der Materie absolute Trägheit und Passivität; daher konnte er ihre Bewegung nicht von ihr selbst ableiten. Er erklärte es sogar dogmatisch für eine objective Unmöglichkeit, dafs sich Materie zu einem lebendigen Ganzen selbst organisire, und nun nahm er ein immaterielles geistiges Princip als den Realgrund der Bewegung an. Der Fehler war, dafs er diese Lebenskraft personificirte und hypostasirte unter dem Namen Seele (ein blos intelligibles Ding); dafs er diese, der er Verstand und Willen einräumte, isolirte, sie für die nächste und einzige Ursache aller, auch unwillkürlicher Bewegungen der organischen Mischung und der Selbsterhaltung des Organs festsezte und den Körper zu einer blossen Maschine machte. Diese Seele war ihm zugleich die Beschüzzerin gegen die Angriffe der todten Materie in Krankheiten, welche mit jenem Lebensprincipe kämpfte, so dafs der Arzt die Seele in Heilung der Krankheit unterstüzzen und nicht stören dürfe. — Dennoch war Er der Erste, der nach Hippokrates, Galenos und Helmont aufs neue auf die Thätigkeit der Lebenskraft aufmerksam mach-

te, und in seiner Zeit dadurch kräftig wirkte, wenn auch sein Fehler theils ein psychologischer Dogmatismus, nicht gegründet auf eine reine Empirie und wahre Erfahrung, sondern auf rationale Pneumatologie, blieb, theils in der Annahme einer *qualitas occulta* lag, die er in den *Spiritus* Andrer, in dem Archeus tadelte. ~~Er~~ ward Stahl zwar Urheber einer psychischen Methode, allein er konnte auch leicht zu einer abergläubischen Unthätigkeit und Mystik verleiten. Durch seine Isolirung des Begrifs von einer organisch thierischen Natur wurde ihre eigenthümliche Wirkungsart jezt schärfer als vorher beobachtet. Dennoch schadete auch die Aufnahme hyperphysischer Principien der ächten empirischen Forschung nach andern Realgründen.

Gegen ihn waren bald mehrere Schriften gerichtet, z. B. *Mart. Nagg. Borosnyai Disq. de potentia et impotentia animae humanae in corpus organicum sibi iunctum. Hal.* 1729. Vorzüglich sind mehrere Gegenbemerkungen gesammelt von D. Pet. Cph. Burgmann — *Succinctum Hypotheseos Stahlianae Examen de Anima rationali Corpus humanum struente, motusque vitales tam in statu sano quam morboso administrante. Lips.* 1731—1735. II. T. 8. Burgmann ehrte zwar Stahls Einsicht und sein Verdienst gegen die materiellen Aerzte, aber er trägt seine Zweifel gegen das Einzelne vor, gegen den befruchtenden Einfluſs der Seele auf die Empfängniſs der Frucht und ihre Bildung, gegen die Macht der vernünftigen Seele, die Lebensbewegungen in dem gesunden Zustande des Körpers zu verwalten, so wie im Kranken.

Adam Bernd.

Adam Bernd (geb. 1676 zu Breslau, gest. 1748.) welcher die Schriften von *la Placette*, Spener und A. zum Studium sich auserwählt hatte, stimmte im Ganzen mehr mit Thomasius als mit Rüdiger überein. Durch seine Selbstbeobachtung und seinen scharfen Blik auf den Weltlauf erwarb er sich das gröſste Verdienst und seine Selbstbiographie (1738. erschienen) fordert Jeden zum Lesen auf. — Anfangs schrieb er Erbauungsschriften, praktisch moralische Predigten (1720.) und die Einleitug zur christl. Sittenlehre (1755.), in denen er schon seine Originalität zeigte. Später erschien von ihm: Abhandlung von Gott und der menschlichen Seele, Lpz. 1742. 8. Hier spricht er zuerst gegen Helmonts und Rüdigers Archeus und Weltgeist. — Von den Thieren sagt er: „Was wollen wir doch viel von den Seelen der Thiere philosophiren, da wir niemals in einem Thiere gestekt und auch nicht einmal mit mathematischer Gewiſsheit wissen, ob ein Thier eine blosse Maschine sey." Dies habe er zu zeigen gewünscht, sich aber genöthigt gesehen, mehr dem Rorarius sich zu nähern und den Thieren wenigstens ein Analogon der Vernunft zu gestatten, bis er des Des Cartes Meinung, daſs sie Maschinen seyn, werde beweisen können. — Im 2ten Theile spricht er von der menschlichen Seele. S. 150—427. und zwar erst von ihrer natürlichen Verbindung mit dem Leibe, gegen Leibnizzens metaphysische Harmonie; dann von der sittlichen Verbindung, d. h. die durch Vorstellungen wirkt. S. 182. vgl. 375. Hier behauptet er

ein angebornes Streben des Menschen zum Guten überhaupt und eben so nach Licht und Erkenntnifs. Strebe er nach dem Bösen so sey sein verblendeter Verstand Schuld, dafs er das Böse für etwas Gutes halte. Er schlägt schon vor, man könne alle Erkenntnifskräfte auf Eine zurükführen; das Verstehen werde Empfinden genannt, wenn die Seele bei äussern Bereicherungen der Sinne an gegenwärtige materielle Gegenstände gedenke und wahrnehme. Er behauptete (S. 205.), dafs uns die Sinne nie eigentlich betrügen (mit Thomasius, jedoch aus einem andern Grunde) — weil *sentire* und *errare* ganz verschiedene Operationen verschiedener Vermögen seyen. Von den Affecten sagt er (Einleit. in d. Sittenl. S. 454.): Sie sind heftige Bewegungen des Willens und der Begierden desselben, welche aus dem unterscheidenden Urtheile des Verstandes von Gut und Uebel nothwendig zu entstehen pflegen und ihren Einflufs in die Lebensgeister des Menschen und sein Geblüt haben. Die Affecten theilte er in sinnliche und vernünftige ein. (Abhandl. etc. S. 579.). — Bei Bernd ist alles praktisch, weil er es aus eigner Erfahrung entlehnte, so das, was er über die Unruhe durch die Einbildungskraft, wie durch die Affecten sagt. War daher seine theoretische und physiologische Ansicht von der Seele keine eigenthümliche, geschweige tiefere, so traf er doch nicht selten richtig. So schrieb er S. 291.: Es liegt uns wenig daran, wie Jeder sich die Wirkungen des menschlichen Verstandes vorstellen will; ich halte (dafür), wir wissen alle mehr in der That, wie es uns ist, so oft wir urtheilen und schliessen, wenn wir auch schon in

den Worten unterschieden sind, mit denen wir von dieser Seelenkraft uns eine deutliche Vorstellung machen wollen." — S. 319. Will einer so viel Temperamente statuiren, als Menschen sind, weil kein Mensch dem Andern gleich ist, also auch sein Geblüte nicht, so kann ich solches zugeben. — M. s. auch S. 352. — Ueber ihn als Moralisten s. Reinhards christl. Moral. I. Th. S. 82.

A. G. Baumgarten und sein Schüler Meier.

Alexander Gottlieb Baumgarten, (geb. 1714. zu Berlin, gest. 1762. in Frankfurt a. d. O.) der ein grosses logisches Talent in Entwiklung der Begriffe besafs und überall nach Grund und Ursache forschte, erklärte sich sogar noch bestimmter als selbst Wolf für das Leibnizzische System, und vertheidigte daher auch lebhaft die prästabilirte Harmonie. Durch diese suchte er den Zusammenhang und die gegenseitigen Verhältnisse der Substanzen in der Welt zu erklären, da dadurch ihre Verknüpfung nur ideal sey, und die Substanzen ihre eigne Thätigkeit behielten. Es mufste durch diese Anordnung des Systems der Widerstreit entstehen, wenn Baumgarten auf der andern Seite manche gegründete Einwürfe gegen das System des physischen Einflusses, (z. B. dafs eine unendliche Substanz nicht auf eine Endliche begreiflich wirken könne) machte.

Baumgarten schrieb musterhafte Compendia ihrer Form nach. So ist sein Lehrbuch der Metaphysik (*Metaphysica per Alex. G. B.* 1739. *Ed.*

Ed. 2. *Hal.* 1743. 8.; deutsch von Ge. Fr. Meier: Halle, 1766. 8.) durch scharfe Zergliederung und Bestimmtheit der Begriffe, wie des Ausdruks noch jezt schäzbar. Wie gewöhnlich, so richtete er auch hier Alles tabellarisch systematisch ein. Die Metaphysik zerfällt ihm in Ontologie, Kosmologie, Psychologie und Theologie. Die *Psychologia* oder P. 3. §. 501—799. S. 138—271. unterscheidet genau zwischen dem Empirischen und Rationalen, und zwar noch mehr (was wichtig ist) in der Anwendung als in Begriffen. Daher zog er in die Rationale weniger Empirisches und beobachtete strengere Grenzen. Die der Wolfischen Schule eigene Gründlichkeit hat auch er, und er bereicherte daher auch die Psychologie durch neue scharfsinnige Behandlung. Die äussere Form ist die Alte.

Von der Psychologie machte er einen ganz neuen, eignen Gebrauch, indem er daraus eine besondere Wissenschaft der Aesthetik hervorleitete, die ihm nichts Anders war, als eine *gnoseologia inferior*, eine Kunst, welche die untern Erkenntnifskräfte und die sinnliche Erkenntnifs vervollkommne, eine Philosophie der Grazien und Musen. Er gab ihr wissenschaftlichen Namen, weil er sie zunächst nur als Theorie der sinnlichen Empfindungen bezeichnete und das Schöne selbst ihm die sinnlich erkannte Vollkommenheit war, ob er gleich den Antheil des Verstandes (Urtheilskraft) an dem Schönen nicht übersah. Von nun an wurden in der Aesthetik mehrere psychologische Beobachtungen entwickelt.

Ge. Friedr. Meier (geb. 1718., gest. 1777.) hatte mehr Geschmak und schriftstellerisches Talent

als sein Lehrer und schrieb Viel und Deutsch. Seine hierher gehörigen vielen, doch gröſstentheils kleinen Schriften und Monographieen sind Folgende. Seine erste Schrift war schon psychologischen Inhalts:

1743. (2te verm. Aufl. 1751.) Beweis, daſs keine Materie denken könne. Halle. 8. Hier suchte er aus der wesentlichen Beschaffenheit eines zusammengesezten Dinges und eines Gedankens zu erweisen, daſs sie sich widersprechen. Zugleich richtete er gegen die Materialisten, daſs die Gedanken nicht Bewegungen seyen.

1743. Beweis der vorherbestimmten Uebereinstimmung (dann 1752.). Nach Widerlegung des physischen Einflusses und der gelegentlichen Ursachen sucht er die Leibnizzische Hypothese (nach Baumgarten) als gewiſs darzustellen, und sie in einen Lehrsaz zu verwandeln, wobei er das Meiste aus Baumgartens Metaphysik entlehnte. Ausser der allgemeinen Uebereinstimmung berührt er auch die psychologische der Seele als einer Monade. — Nach einem Angriffe schrieb er das Sendschreiben an den Verf. des Aufsazzes *de Mundo Archetypo*. 1744.

1744. Theoretische Lehre von den Gemüthsbewegungen. Halle. 8. (dann 1759.). Hier findet sich eine genauere Erörterung dieses speciellen Gegenstandes, über welchen, wie er selbst sagt, schon unzählige Abhandlungen vorhanden wären. Doch habe er ihn vollständiger, obgleich nur im Allgemeinen betrachtet. Uebrigens ist das Ganze mehr praktisch und meist nach Wolf und Baumgarten.

1744. Gedanken von Scherzen. Halle. 8. (dann 1754.). Eine praktisch ästhetische Schrift. In den Scherzen glaubte er vorzüglich den verdorbenen Geschmak der Deutschen anzutreffen.

1746. Gedanken von der Ehre. Halle. 8. Hierin spricht er auch von der Natur und den Graden der Ehre.

1749. Gedanken von Gespenstern. — 1754. Widerlegung der Gedanken etc. Hier spricht er gegen Aberglauben, und gegen die Machtsprüche im Leugnen der Möglichkeit der Gespenster.

1750. Versuch eines neuen Lehrgebäudes von den Seelen der Thiere. Halle. 8. Dies ist das Resultat einer originalen Untersuchung. Er widerlegte die cartesianische Behauptung, daſs die Thiere blos belebte Maschinen seyen, und lieferte hier eine historische Sammlung der ältern Meinungen, die schäzbar ist. Er glaubte, daſs, wenn man die Psychologie aus der Metaphysik nähme und diese wieder aus den obern Kräften, so könnte man das ganze sinnliche Erkenntniſs- und Begehrungsvermögen ohne Ausnahme unter den Thieren finden, und ohne weitere Unterscheidung von der menschlichen Sinnlichkeit ihnen beilegen. Daher traute er den Thieren sogar Wiz, Dichtungsvermögen, Urtheilskraft über Schönes und Gutes zu und erklärte sie für die geschiktesten Pantomimen. „Sie werden eben so wohl toll und verrükt als die Menschen; nur daſs es unter ihnen nicht so viele Narren giebt als unter den Menschen.“ Auch unter ihnen gebe es verschiedene Köpfe und auch Pinsel, wie unter Menschen.

Sogar könne man ihnen die Vernunft beilegen, obschon nur im ersten Grade, als ein Vermögen, den Zusammenhang einzelner Dinge deutlich zu erkennen, nicht aber im zweiten Grade, als Vermögen den Zusammenhang allgemeiner Sätze zu erkennen oder das Vermögen der Schlüsse. Nach ihrem Tode könnten die Thiere dann die fehlenden Grade gewinnen. Die Classen der Thiere, sezt er also fest: 1) ohne Verstand, 2) mit dem ersten Grade des Verstandes, 3) mit dem ersten Grade der Vernunft.

Verdienstlich blieb diese Untersuchung troz der mancherlei Schwächen, die aus Einseitigkeit entsprangen. Mehreres übersah er und Mehreres erschloſs er vorschnell, wie das Selbstbewuſstseyn der Thiere.

Meiers Metaphysik (Halle. 1755.) war gröſstentheils nur Erläuterung der Wolfisch-Baumgartenschen Philosophie. Ihr dritter Theil (1757. S. 5—509.) führte den besondern Titel: die Psychologie. In dieser Fortsezzung der Metaphysik handelte er, nach einer Einleitung, zuerst die empirische Psychologie bis S. 419. ab, dann die vernünftige (wie sie vor ihm schon Ahlwardt genannt hatte) Psychologie ab. Auch hier finden wir zwei Kräfte: Erkenntniſs- und Begehrungskraft, — untere und obere.

1758. Versuch einer Erklärung des Nachtwandelns. Halle. 8. (2te Aufl. 1768.). Vielleicht der erste Versuch, diesen Gegenstand ganz zur Philosophie zu ziehen. Meier versprach, eine genauere Erklärung als seine Vorgänger zu geben.

(Er kannte nur zwei besondere Abhandlungen darüber, 1695. von Hofmann, und 1747. von Knoll). Die Ursache lag ihm nicht blos im Körper, sondern auch in der Seele.

Noch schrieb er 1755. Gedanken von den Fehlern der menschlichen Tugenden. Halle. 8. 1762. philosophische Sittenlehre. (2te Aufl.). 1766. Beiträge zu der Lehre von den Vorurtheilen der Menschen. Halle. 8. 1776. Betrachtungen über die natürliche Anlage zur Tugend und zum Laster. Halle. 8.

Scharfsinn kann diesem Philosophen nicht abgesprochen werden. Dabei zeichnete er sich durch populären und heitern, nicht pedantischen Vortrag aus. Reger, reiner und strenger Forschungsgeist blieb stets sein Eigenthum, wenn er auch seine Ansichten nur zerstückelt darstellte.

Ch. A. Crusius.

Christian Aug. Crusius bewährte sich nicht allein als scharfsinniger, sondern auch als tiefsinniger Denker; dabei aber neigte er sich zum Mysticismus und verfiel auf manche spizfindische Distinctionen und paradoxe Säzze. Seine Verdienste um Psychologie sind negative. Manche Schwäche der wolfischen Philosophie dèkte er auf, und sprach dagegen. Sein: Entwurf der nothwendigen Vernunftwahrheiten. Lpz. 1745. 8. enthält S. 821—948. die Pneumatologie, d. i. „die metaphysische Wissenschaft von dem nothwendigen Wesen eines Geistes und von den Eigenschaften

und Unterschieden, welche sich daraus *a priori* verstehen lassen. Ueber die empirische Psychologie erklärt er sich S. 824: Es ist unzwekmassig, die ganze empirische Psychologie mit zur Metaphysik zu rechnen. Dies gegen Wolf. In s. Werke: Weg zur Gewifsheit und Zuverlässigkeit der menschlichen Erkenntnifs. Lpz. 1762. trug er Logik und Psychologie als Eine Wissenschaft vor. Hier legte Crusius der Seele mehrere reelle Grundkräfte bei, und schlofs daraus auf die Mannichfaltigkeit ihrer Aeusserungen. Zu dem Verstande zählt er die Empfindungskraft und das Gedächtnifs, von denen das lezte ein Umstand (er wollte vielleicht nicht unrichtig sagen — eine Modification) an der Activität der ursprünglichen Denkkraft sey. Aus den Hauptkräften des Verstandes leitet er dann die Einbildungskraft, d. i. die Kraft, unvollständige Ideen auszubilden, und die Kraft zu schliessen ab. Wie Crusius die Grundkräfte nur dunkel erklärte, so vermehrte er sie auch ohne Noth, da er im Bewufstseyn und im Willen noch zwei verschiedene erkannte. In dem Willen wies er die Ursache der thierischen Bewegung nach. — Gegen die prästabilirte Harmonie wendet er ein, dafs für dieselbe Geist und Körper zu heterogen seyen, und vertheidiget die Hypothese vom physischen Einflusse, um den Knoten zu zerhauen.

In s. Anweisung vernünftig zu leben (Lpz. 1767.) erklärt er die Natur des Willens, — des freien; eben so auch in s. Thelematologie. — In der Anleitung über natürliche Begebenheiten ordentlich und vorsichtig nachzudenken (Lpz. 1749.

N. A. 1772. 2. Th. 8.) spricht er (Th. II. C. 7.) von der Empfindung und Bewegung der Thiere und erklärt diese nicht für blosse Maschinen, sondern für mit Bewufstseyn Begabte. Dort macht er auch überhaupt darauf aufmerksam, dafs man nicht eben vieler Erfahrungen bedürfe, und reine und gemischte Erfahrungen unterscheiden müsse. Dennoch mischte Crusius überall supernaturalistische Ideen bei und erklärte zu Vieles, selbs abergläubisch, z. B. den Einflufs der Einbildungskraft. So liefs er den Geist auch noch abhängig seyn von den Lebensgeistern *).

I. G. Daries.

Jo. Georg Daries (geb. 1714. gest. 1772.) wich von Wolf in Mehreren ab; allein bei ihm finden wir weder Baumgartens Scharfsinn und Gründlichkeit, noch Crusius Tiefsinn. Wie dieser, sprach er gegen die prästabilirte Harmonie und für den physischen Einflufs, mit dem Grunde, dafs die mechanischen Bewegungen des Körpers mit den freien Handlungen der Seele nicht harmoniren können. Auch bei ihm finden wir Verwirrung zwischen Logik und Psychologie. Was er geschrieben hat, ist populär, jedoch seicht, einige in der Psychologie dargelegt richtige Vorstellungen ausgenommen. So behauptete er, — ein Paradoxon für

*) Justin Elias Wüstemann Einleitung in das philos. Lehrgebäude des H. D. Crusius. Wittbg. 1757. 8. Ein Auszug aus Cr. Schriften von einem Schüler desselben, in gedrängter erleichternder Uebersicht.

seine Zeit, — dafs die sinnlichen Vorstellungen keine Abbildungen der Gegenstände, sondern Wirkungen derselben in den Organen sind. — Von s. Schriften gehören hierher: Anmerkungen über einige Lehrsäzze der Wolfisch. Metaphysik. Jena. 1749. 4. *Elementa Metaphysices. Ienae.* 1753. 8. *Via ad veritatem. Ienae.* 1755. 8.*).

Gegen das Werk *L'homme machine* (S. unten) richteten sich mehrere Gegner. So Gottfr. Ploucquet in s. *Dis. de materialismo c. refutat. libelli l'homme maschine.* 1751. 4. — So auch *C. Lud. Balth.* **Tralles** *de Machina et Anima humana, prorsus a se invicem distinctis. Vratisl.* 1749. 8. Er folgt jener Schrift Stelle vor Stelle, die er übersezt auch eingerükt hat. Das Ganze ist weitschweifig. Also hat Wolf, schreibt er, umsonst s. Psychologieen geschrieben; da jener Verf. das Daseyn der Seele ableugnet? Er verweifst auf Wolf und Reinbeck. Das Merkwürdigste möchten einzelne Beobachtungen des Arztes, so wie dessen Bemerkungen für psychologische Phänomene seyn.

Israel Gottlieb Canz, (Prof. in Tübingen geb. 1690. gest. 1753.) der die Wolfische Philosophie mit der Theologie in Verbindung stellte, schrieb:

*) Nicht mit J. G. Daries ist ein andrer Jo. Joach. Daries zu verwechseln, welcher schrieb: Die lehrende Vernunftkunst aus der Natur der Seele in mathematischer Lehrart aufgesezt. Jena, 1737. 8.

Meditationes philosophicae. Tub. 1750. 4. — eine Metaphysik nach strenger Methode, doch mit Bemerkung der Schwierigkeiten und Zweifel, nebst ihrer Hebung in der Wissenschaft. Die Metaphysik war ihm die Wissenschaft der ersten Wahrheiten, aus denen alle andre abgeleitet werden. Geschieht dies nach analytischer Methode, so beweisen wir durch das Daseyn der Erscheinungen ausser und in uns, also auch unsrer Seele. — Nach der Ontologie, natürlichen Theologie, Kosmologie kommt er auf die 4te *Disciplina: Psychologia.* §. 782. f. p. 670—964. Das Ganze ist gedrängt geschrieben und folgerecht dargestellt, doch Gang und Eintheilung wie gewöhnlich. Das Merkwürdige aber dabei bleibt, dafs er bei dem niedern Begehrungsvermögen, jedoch einleitend, von Lust und Unlust spricht; dafs er ferner von dem Willen ausführlicher handelt. In dem rationellen Theile trägt ein Abschnitt den Titel: *Animae abyssus.* — Die Selbstkenntnifs nennt er (S. 670.) eine reflectirte, im Gegensaz gegen die übrige, directe Kenntnifs der Dinge. Hierbei ward nach der Möglichkeit einer solchen reflectirten Erkenntnifs in derselben Substanz gefragt. — Es gibt, sagt er (S. 707.) niedere Kräfte, insofern vernünftige Naturen eingeschränkt sind in Gränzen. — Er unterschied also: *Intellectus est facultas idearum distinctarum; ratio — perspicientia veritatum nexus. Ingenium* war ihm hervorstechende Leichtigkeit im Beobachten der Aehnlichkeit der Dinge, und zwar der wesentlichen oder blos zufälligen Aehnlichkeiten. Auch sprach er gegen die prästabilirte Harmonie und für den (kosmologisch, ontologisch und

natürlich) physischen Einfluſs; wenigstens nahm er beide Hypothesen erst in ihrem falschen, dann in ihren wahren Sinne. Die Thierseelen wollte er weder mit Rorarius als vernünftig (p. 718. 719.), noch mit Cartes als Maschinen (p. 927. f.) ansehen. Er gab ihnen sinnliche Empfindung, Phantasie, sinnliche Unterscheidung, doch nur durch klare und concrete, nicht durch deutliche und abstracte Begriffe. Sie thun vernünftige Dinge, doch deswegen handeln sie nicht vernünftig.*)

Joh. Heinr. Pape, Erörterung der Begriffe von dem Verstande und von dem Willen des Menschen. Wolfenb. 1752. 8. Pape selbst sagt, er gebe nichts Neues, aber das Bekannte in einer gefälligen, erbaulichen und praktischen Darstellung. Er handelt erst vom Verstande, dann vom Willen, und bringt vorzüglich er viele Beispiele aus dem Leben an. Verstand ist ihm 1) ein Vorstellungsvermögen; 2) eine Urtheilskraft; 3) ein Schluſsvermögen. Zu dem ersten rechnet er Wiz, Abstraction, Einbildung und Gedächtniſs. Wir werden nicht mit der Vernunft geboren, denn diese ist schon eine Kraft, die die Verstandesver-

*) In dieser Zeit sprach noch gegen die prästabilirte Harmonie Roenberg *systema influx. phys. distinctius expositum et sua ratione confirmatum.* 1750. 4. — Anthropologischen wie moralischen Inhalts war auch die Wochenschrift: Der Mensch. Halle, 1750. 8. 12 Bde. Neue Aufl. 1765—1767. 4 Bände.

mögen üben kann. Er suchte dabei den Nuzzen und die Schönheit jener Kräfte darzustellen. Der Wille fasst bei ihm noch ein angenehmes Gefühl etc., und in ihm wohnen die Begierden und Affecten.

Joach. Nic. Friedr. Plahn kurzabgefasste Geister-Lehre. Hamb. 1753. 8. Das, was Baumgarten und Daries etc. sagten, ist hier in eine natürliche Ordnung gebracht, übrigens „nach der reinen gesunden Vernunft“ verfahren. Das Eigne ist, dass Plahn eine Psychologie der Geister gab, fast wie Andre eine Psychologie der Thiere, und nach ihrem Gedächtnisse, ihrer Aufmerksamkeit, ihrem Verstande etc. einzeln fragte. So bewies er S. 116.: Geister haben einen naturlichen Verstand, auch Affecten, (die ihm merkliche Grade der Begierde und des Abscheues sind,) Mitleiden, Hass; — freilich sind aber auch die Seelen der Menschen Geister. — Viel dogmatischer Wust ist eingestreut und Psychologie oft gemissbraucht.

Mit dem Jahre 1753. begann eine freiere Zeit und selbstständiger zeigten sich die psychologischen Schriftsteller. Der Beweis hiervon ist eine originelle Schrift, die, ohne Schulzwek, wahrscheinlich als Product einer ästhetischen Bildung erschien. Friedrich Engel, gleichsam ein Stern in der Nacht, der sich an Gellert und Batteux vorzüglich angeschlossen zu haben scheint, schrieb (ohne Nennung des Namens): Versuch einer Theorie von dem Menschen und dessen Erziehung. Berlin, 1753. 8. — in lebendiger, schöner Darstel-

lung und in einem reinmoralischen Geiste. Vielleicht hatte Locke auf ihn Einflufs. (Erster Theil S. 1—130. von der allgemeinen Natur. Zweiter Th. S. 130—218. von der besondern Natur eines Kindes).

Dieser Denker war von der hohen Bestimmung des Menschen durchdrungen. Er sah ein, dafs es in der menschlichen Natur eine gewisse Stärke gebe, womit sie ihrer Richtung folgt, dafs nicht blos das Menschengeschlecht, sondern jeder einzelne Mensch ein Ganzes, und in den mannichfaltigsten Wirkungen eine Einheit der Kraft sey. Nicht schöne Schilderungen suchte er auf, sondern er wollte die Merkmale grosser Anlagen und ihrer Verhältnisse zu den Aussendingen erforschen (S. 44.). Dringend empfahl er den nähern Umgang mit Kindern, um mit der menschlichen Natur vertrauter zu werden. Er suchte Ciceros Saz zu erweisen, dafs grosse Fehler von grossen natürlichen Gaben zeugen. Dabei macht er aufmerksam auf die Nothwendigkeit, den natürlichen Zustand der Erscheinung von dem Widernatürlichen (der von äussern Dingen herrührt) zu unterscheiden; darauf, dafs alle Menschen sich hier in einem widernatürlichen Zustande befinden und nicht das sind, was sie nach der Anlage ihrer Fähigkeiten seyn können; dafs folglich die Grösse einzelner Sterblichen nicht ihre [ganze] mögliche Grösse sey; dafs man endlich seinen gewöhnlichen Zustand nicht mit dem natürlichen verwechseln solle. (S. 27.) — Vernunft und Freiheit, sagt er, sind allerdings Vorzüge des Menschen, jedoch beinahe solche, welche gleiches Schiksal mit einem erloschenen Adel haben. Das

Göttliche im Menschen bildet sich durch grofse Muster aus (S. 58.). Hierbei aber fühlte er, man werde ihm „Enthusiasterei" vorwerfen. — Alle Handlungen des Kindes, behauptet er ferner, müssen sich in Eine Fähigkeit vereinen, als der Mittelpunct aller Linien eines Zirkels, und diese ist die glükliche Empfindung [Tact] und Geschmak. Dieser Geschmak, der in Alles Uebereinstimmung bringt, bestimmt die Grösse der Anlage. — In der Erziehung mufs man nicht auf den Bürger, sondern auf den Menschen und seine Bestimmung zur Freiheit sehen. Seine Mifsgestaltung liegt nicht in der Natur. — Der Mensch ist mehr zum Thun als zum Denken gemacht (S. 114.). — „Dafs ein Philosoph ein Kind nicht kennt, das kann man ihm vergeben, dafs er aber seinen Schlüssen, die er von dem Menschen, wie er wirklich ist, auf die menschliche Natur und auf ein Kind macht, so viel zutraut, das kann man ihm nicht vergeben." — Wie frei dieser edle Apologet der Kindesnatur urtheilt, so sehen wir ihn auch (im 2ten Theile) eindringen in ihr erstes Lallen, sich gegen die ausschliessende Beschäftigung des Gedächtnisses allein, als blosses Auswendiglernen, erklären und den Plan zur einer Natur-Schule (S. 168.) entwerfen.

Allmälich ward nun die Ahndung der unrechten Stelle der Psychologie in der Metaphysik rege, daher schon Crusius und Daries sie in die Logik verpflanzten, doch Dalham besonders nach Locke, in die Physik. Von nun an fafste man wieder hö-

hern Standpunct, zum Theil unter Lockes Einfluſs, der jezt zu wirken anfing.

Anthropologia naturalis sublimior. Auct. Car. Guil. Frid. Struv (Med. D.). Jenae, 4. (1754.). Struv sah ein, daſs auch zu den thierischen Verrichtungen die Seele des erhabenen Menschen eben so wohl erfordert werde als der Körper; daſs die Metaphysiker darin fehlten, der Seele an sich Kräfte, z. B. Gedächtniſs beizulegen, da diese Kräfte doch nur Beziehungen (*relationes*, die sich die Seele durch den Körper verschafte) wären; daſs bei der Thätigkeit des Gedächtnisses wie des Sinnes und der Imagination sowohl der Körper als die Seele mitwirke. Der Verfasser selbst sagt einmal: *Paradoxa scribo* (*p.* 19.). Freilich nimmt er noch eine (dunkle Qualität) weiche Nervenflüssigkeit an, läſst aber doch das Gelernte durch Wiederholung entstehen. Jenes *fluidum nerveum* zieht er den Rührungen einer Saite vor. S. 45. kommt er auf die *spiritus animales*. Nachdem er diese und das Gehirn beschrieben, geht er endlich S. 78. auf die eigene Anthropologie über. „Der Mensch hat *attendendi ac reflectendi spontaneitatem*.“ Auch Abstraction entsteht aus dem Concreten, der reine Verstand aus dem Gemischten. Geht daher einst die Seele nicht in die Gottheit zurük, so muſs sie wieder einen Körper erhalten, wenn auch einen feinern. So geht überall die *Sensio* voran in der Thätigkeit, ihr folgt die *Imaginatio*, dann erst schlieſst die Alles vergleichende Vernunft (*Ratio*).

Floriani Dalham (Prof. in der Ritterak. von Savoyen, geb. zu Wien, 1713. gest. ebendas. 1795.) *Psychologia seu doctrina de conditione nostrorum animorum. Viennae.* 1756. 4. Dalham fühlte, wie viel schwieriger die Psychologie und unsichrer sie sey als die Physik, fühlte die Ausschweifungen der Metaphysicaster und Logomachen; — ja er sprach schon von einer κατ' ἐξοχὴν *Psychologia*, welche nicht die tiefere Verbindung der Seele und des Körpers erforschen wolle, sondern die Wifsbegierde in Hinsicht auf die Seele innerhalb der Schranken des menschlichen Geistes halte und sich vor Täuschungen hüte. Diesen ächten Weg habe Locke eingeschlagen. Hier ertönte es zum ersten Male in Deutschland, dafs man die Psychologie als Theil der Metaphysik zu betrachten pflege, und dafs man sie, wie die ganze Metaphysik, nach historischer Methode behandeln könne, um die Uneinigkeit der Meinungen zu meiden. Im Erlernen wünscht Dalham von der Physik anzufangen, dann überzugehen zur Psychologie, endlich zur Logik und zulezt zu den übrigen (Theologie, Ontologie, Moral). — Hier erblicken wir auch zuerst eine andre Anordnung der Materien und einen andern Geist der Behandlung; hier aber auch keinen Wolfianer.

Dalham's Eintheilung ist neu, wenn auch nicht beifallswerth. P. I. *De Historia mentis humanae* (dies war aber wirklich eine Geschichte ihrer Thätigkeit). 1) Vom Zustande der Seele vor und nach der Geburt und ihrer ersten Thätigkeit, nemlich der Wahrnehmung (*perceptio*). 2) Das

Gemüth erhält Bewufstseyn, Aufmerksamkeit und Erinnerung [Vortreflich ist diese Combination!] 3) Wie geht sodann das Gemüth fort, zur Imagination (wozu er auch *intelligentia* und *sobrietas* rechnet, und als ihre Wirkung einen guten Geschmak ansieht)? 4) Was haucht der Seele Gedächtnifs [also erst nach der Erinnerung!] und Contemplation ein? (Das Gedächtnifs bezog er blos auf Namen und Umstände eines Gegenstandes, die Imagination dagegen auf die Gegenstände selbst.) Nun 5): Wie kommt die Seele zur Reflexion? (Arten und Wirkung der Reflexion bis 7). Endlich 8) (freilich ein Anhängsel) vom Willen, d. i. Vermögen zu wählen. [Hier sieht man, dafs er noch nicht von Trieben ausgehen lehrte]. — P. II. Verschiedene Meinungen über Ursprung und Natur der Ideen. P. III. zeigt, wie man gar nichts [also statt der rationalen Psychologie] von der innern Natur der Seele behaupten könne als — *divinationes;* doch sey sie mit Recht immer für unsterblich und frei gehalten worden. P. IV. *Arbitrarium triplex systema de unione mentis et corporis.* Hier erklart er sich [also schon vor Kant] gegen alle drei Systeme. Endlich spricht ein Anhang *p.* 105. *De anima brutorum.* Sein Resultat ist: *Bruta percipiunt, quaedam cognoscunt obiecta.* Ihr Instinct ist nichts anders als ihre Imagination, welche auf Veranlassung von Gegenständen Andre, ihnen Verbundene, reproducirt. Sie sind demnach keine Maschinen.

Geht auch diesem Ganzen ein bündiges System ab, so ist es doch nicht ganz systemlos, und es war schon Verdienst, den bisherigen Fesseln der

Schule zu entfliehen. Merkwürdig ist es noch, daſs dies von einem Nichtprotestanten geschah.

Jo. Jac. Hentsch (in Leipzig) Versuch über die Folge der Veränderungen in der menschlichen Seele, worin der Weg zu einer genauen Kenntniſs derselben gebahnt wird. Leipz. 1756. 8. Hier finden wir wieder eine Seelengeschichte (wie Hentsch in der Vorrede selbst sie nennt). Der Verf. fühlte es, „daſs die Verfertigung einer richtigen Seelengeschichte so leicht nicht sey, besonders wegen der Geschwindigkeit der in uns vorgehenden Veränderungen. Die Seelen- und Geisterlehre sey reich an falschen Einbildungen und leeren Worten. — Hentsch war gegen die lebhafte Darstellung und für die mathematische Lehrart. Er fügte neue Beobachtungen zur Psychologie, und zog daraus neue Schlüsse. Das Ganze ist gründlich philosophisch und gedrängt geschrieben. Von ihm, einem mathematischen Kopfe, wurde der Grundsaz aufgestellt (wohl nach Locke, den er bisweilen citirt): Die Lehre von der Seele ist ein besondrer Theil der Physik, nicht der Metaphysik S. 11. Nach diesem Grundsazze wollte er mit Vermeidung alles Wortkrams die Gesezze der Veränderungen 1) in dem Verstande und 2) in dem Willen darstellen. — Die Empfindung lieſs er das Einzelne nur wahrnehmen, und gewöhnlich mit Lust und Unlust vereint seyn. Noch spricht er aber von Abdrücken. — Nach der Vernunft handelt er den Wiz ab. Noch herrscht aber das Er-

kenntnifsvermögen durch das Ganze; Begierden sind Gedanken, mit einer Lust vergesellschaftet. Doch hatte Hentsch selbst gesehen und manche seiner Bemerkungen sind noch jezt der Benuzzung werth. — Ueber den Einflufs des Körpers und der Seele auf einander, sagt er, können wir nichts behaupten, weil wir nichts erfahren, als dafs zwei Dinge zu gleicher Zeit geschehen, ohne dafs daraus folgt, Eines sei des Andern Ursache und der Leib müsse in der Seele wirken. — Nirgends findet sich Erwähnung der Thierseelen.

D. Joh. Gottlob Krüger, ein Arzt, behandelte Alles mit gesundem und heiterm Geiste, und sprach launig, wie in seiner Neuen Lehre von den Gemüthsbewegungen (1746.), und seinen Träumen (1754.). In der Vorrede zu den Träumen bemerkte er, der Arzt, die unbefriedigende Ableitung des Wachens aus Bewegung des Nervensaftes, und sezte hinzu: bei so gestalten Sachen thun wir am besten, dafs wir nur dasjenige bemerken, was uns die Erfahrung und unsre eigne Empfindung von diesem Zustande an die Hand gibt. Am merkwürdigsten war: Versuch einer Experimental-Seelenlehre. Halle und Helmst. 1756. 8. In dieser Seelenlehre folgte er im Ganzen Baumeisters fafslich und deutlich vorgetragener Metaphysik: doch hielt er nichts auf theoretische und mathematische Bestimmung und Methode. Er wollte sich blos an die Erfahrung halten, daher nichts vom Wesen der Seele sprechen. Solche Untersuchungen über-

liefs er jungen Philosophen, welche viel Herzhaftigkeit besässen. Er wollte den Philosophen, die keine Aerzte sind, den Nuzzen zeigen, den ihnen die Medicin in der Psychologie verschaffen könne. Nüzlich und nachahmungswerth ist der Anhang verschiedener Thatsachen oder Wahrnehmungen zur Erläuterung, welche als Räthsel für junge Leute gelten sollten. Brauchbar würde schon dadurch das Ganze heissen können, obgleich noch zu viel Physiologisches eingemischt ist, und obgleich Krüger selbst sagt, dafs man nicht viel Neues bei ihm finden würde. Er fühlte, „wie erstaunlich Viel dieser Wissenschaft noch mangele." Zugleich wollte er zeigen, wie man auch die Seele durch Experimente kennen lernen könne.

Der Plan ist im Wesentlichen der herkömmliche Wolfische. Doch hat er theils das Träumen gleich nach dem Dichtungsvermögen, theils die Lust und Unlust in einem besondern Cap. vor dem Begehrungsvermögen und die Gemüthsbewegungen, die ihm grosse Grade des Vergnügens oder der Begierde, d. i. Affecten sind, nach dem Begehrungsvermögen abgehandelt, ohne jedoch die Natur des Gefühls zu ahnden. — Ob er gleich in Paragraphenform schrieb, so sprach er doch — und das ist sein Hauptvorzug — in einer zwanglosen und freien, lebendigen und anschaulichen Darstellung. So entwarf er bei den Temperamenten ein charakteristisches Gemälde von Individuen, die sich zusammen unterhielten. Uebrigens wollte auch er von der Vernunft der Thiere nicht so schlechte Begriffe gemacht wissen, als man bisher hatte. Merkwürdig

ist es ebenfalls, daſs bei ihm zuerst das Kapitel von der Unsterblichkeit wegfiel, weil, sagt er naiv, er davon nichts aus Erfahrung wisse.

Immer wich man jezt mehr von der Wolfischen Manier ab. Dies beweisen die Folgenden.

Jac Fr. Weiss, *de Natura Animi et potissimum Cordis humani.* Stuttgard. 1761. 8. Weiſs lieferte eine Metaphysik über die Seele, in der er auf eine wo nicht neue, doch eigne und gründlichere Art, die Selbsterkenntniſs zu begründen strebte. Er behauptet: eine endliche Substanz beruhe auf einem einfachen Princip, welches jedoch wesentlich mit einer unendlich theilbaren continuellen Realität verbunden sey. Von dieser *realitate animae continua*, d. h. etwas Reellem (entgegengesezt dem Nichts) und dennoch nicht Selbstthätigem, obgleich Theilbarem, leitet er die Verschiedenheit der Substanzen ab; daher sich hier eine Deduction der Seelenkräfte, allerdings minder logisch als die Wolfische, findet. Daher sprach er auch gegen die prästabilirte Harmonie. Die Eindrücke der Seele, sagt er, seyen theils Bilder der äussern Dinge, theils gewisse Richtungen auf sie hin. Daraus leitet er nun theils den Verstand, theils das Herz ab. Jener habe seinen Siz vorzüglich in dem activen Princip der Seele, das Herz aber in der continuellen Realität, die mit ihm wesentlich verbunden sey. — Den Verstand theilt er einfacher ein in 1) Beobachtungskraft, 2) Bildungskraft. Bei jener Kraft erklärt er die Genesis des Gedächtnisses, die Genesis des Gemeinsinnes, des guten Geschmaks,

der Dichtungskraft; zugleich gibt er auch Winke für den Gebrauch. (Dabei wollte er in seiner Kürze nicht das wiederholen, was Andre sagten.) Zur Kraft, Ideen zu bilden, rechnet er die Vermögen zu schliessen und zu abstrahiren. Vorzüglich aber wollte er das Herz mehr fixiren, und bemerkt (S. 89.), daſs die Psychologen bisher nur vom Erkenntniſsvermögen gehandelt und daraus das Gefühl sehr gezwungen, vermöge des Wahnes abgeleitet haben, als ob die Seele ganz einfach sey. Dieses Herz betrachtet er als den Siz theils der Affecten und Leidenschaften, welche aus dem Streben nach dem Schönen und Nüzlichen entspringen, theils des Gewissens oder der Fertigkeit, die Wahrheit auszudrücken. Das Menschenherz ist ihm (p. 161.) die fortwährende Realität der Seele, deren Bilder und Bestrebungen ihr einfaches auffassendes Princip empfindet, so fern es durch Gott, durch das Zeichen der Humanität ausgezeichnet ist. Gott habe dem Herzen ursprünglich (*primitus*) gewisse Richtungen gegeben. — Im Affect (p. 211.) sah er jede stärkere Aenderung des Herzens, doch nicht grade des Bluts; in den Leidenschaften aber Affecten, die in Beziehung auf denselben Gegenstand habituell wiederkehren. — Der Scharfsinn und die Selbstständigkeit dieser Schrift ist nicht zu verkennen und würde mehr gewirkt haben, wäre sie deutsch, und nicht in barbarischem Latein geschrieben.

Dav. Nic. Schönfeldt (Past. zu Bergen in Norwegen) Anweisung zur Erkenntnifs seiner selbst, nach der Beschaffenheit seiner Seele. Bützow u. Wifsmar, 1764. 8.

Schönfeldt schrieb für Ungelehrte und Nicht-Schulphilosophen, daher er bei der Erklärung der wirkenden Kräfte mehr auf die Gegenstände selbst als die Vorstellungen Rüksicht nahm, und Beispiele mehr aus dem Leben als aus der Wissenschaft entlehnte. Er bemerkte, dafs die Seelenlehre darum noch lange nicht zur möglichsten Vollkommenheit gebracht sey, weil Cartes, Locke, Wolf, Crusius, und Helvetius sehr von einander abwichen; daher er bald von diesem, bald von jenem Lehrer der Psychologie abgegangen sey und mit eignen Augen sehen wollte. Die Gelehrten hätten gewisse Meinungen, z. B. dafs das Wesen der Seele im Denken bestehe, als Grundsäzze angenommen, weit weniger Erfahrungen und Versuche gesammelt, und daher manche Irrthümer veranlafst, da man leicht schliesse, dafs die Erfahrungen mit den Meinungen übereinstimmend wären. Nun wünschte er (Vorr. S. XIX.), dafs die Seelenlehre zu einer Hauptclasse der Beschäftigungen der Gesellschaften der Wissenschaften erhoben würde, besonders auch um Pädagogen zu Experimenten mit Kindern zu ermuntern. Auch er betrachtete die Seelenlehre als Theil der Naturlehre. — Der Plan seiner Schrift ist der gewöhnliche. — Die Vernunft bestimmt er als das Vermögen, den Zusammenhang zwischen Ursache und Wirkung einzusehen; den Verstand im engen Sinne als das Vermögen, allgemeine Begriffe deutlich aufzulösen. Im zweiten

Theile: vom Willen spricht er über die Triebe, Affecten, Gewissen, Freiheit. Triebe sind ihm gewisse, ohne unsern Vorsaz fortdauernde Arten des Willens, wodurch die Seele anhaltend sich zu einem Gegenstande neigt. Bei den Affecten merkt er an, dafs bei Einigen mehr die heftige Lust und Unlust, als die heftigen Begierden oder Verabscheuungen empfunden werden. Auch unterschied er wohl die Affecten von den sehr starken Begierden der Sache nach, ob er gleich dem Namen nach Affect und Leidenschaft indifferent und synonym brauchte. Ruhige Besonnenheit zeichnet dies Werk aus, das sich zugleich durch seine Darstellung empfiehlt.

Sieben abentheuerliche Säzze in der Geisterlehre des aufgeklärten Jahrhunderts, verworfen durch Sendschreiben eines altgläubigen Theologen bei dem Tauberflufs, 1770. 4. — Dies in katholischem Deutsch geschriebene Buch enthält eine Untersuchung über den Einflufs der Geister auf den Menschen, namentlich in der Zauberei, welche die Bescheidenheit der natürlichen und die Kühnheit der geoffenbarten Pneumatologie bemerkt. Mit viel Laune schrieb der Verfasser, der die altväterische Schreibart nur angenommen zu haben scheint.

Jo. Aug. Heinr. Ulrich, Erster Umrifs einer Anleitung zu den philosophischen Wissenschaften zum Gebrauch der Vorles. Jena, 1772. 8. Ulrich bemerkte, dafs die Seelenlehre, Theil der Philo-

sophie, ganz vorzüglich verdiene, von einem eignen Manne studirt und bearbeitet zu werden; dennoch habe er die Seelenlehre nicht in die Philosophie aufgenommen, weil er sich zu ihrer zusammenhängenden Darstellung noch nicht geschikt fühlte. Zu dem Ende wünscht er theils einen Auszug der medicinischen Grundsäzze aus Schriften der Aerzte, theils eine Sammlung der einzelnen psychologischen Aufsäzze aus den Memoiren der Akademien der Wissenschaften. Inzwischen sammelte er an einem vollständigen Verzeichnifs einer psychologischen Bibliothek. Was er einschaltend aus der Seelenlehre vorträgt, sind Vorerkenntnisse über das Erkenntnifsvermögen in der Einleitung zur Moral (S. 56. f.), eine allgemeine Geisterlehre in der Metaphysik (S. 568. f.), so wie in der praktischen Philosophie.

Sechste Periode.

Britten.

Baco und Hobbes gaben den Philosophen ihrer Nation eine entschiedene Richtung auf den Empirismus überhaupt. Ihn vollendete Locke, von dem wir bei Leibniz sprachen. Freier philosophirten nun die gründlichen und sich stets als selbstständig bewährenden Britten, unter denen sich eine idealistische Psychologie verbreitete.

G. Berkeley.

D. Geo. Berkeley, Bischof in Ireland (geb. 1684. das. gest. 1753.) der Freund von Addison, Steele, Pope, Swift, ein Mann treflichen Charakters, der einen Plan faſste, die wilden Amerikaner zu bekehren: — Verfasser von: *a new Theory of vision* 1709. *Principles of human knowledge* 1710. und von drei Dialogen zwischen Hylas und Philonous (für Immaterialismus und die unkörperliche Natur der Seele, und gegen den Skepticismus) wie er dies schon auf dem Titel anzeigt 1713.

Was Des Cartes ahndete, daſs äussere Empfindung nichts als göttliche mitgetheilte Ideen wären, und was Malebranche nicht entging, das veranlaſste den frommen Berkeley ein kühneres System als Leibniz und Wolf aufzustellen. Auf einmal standen die Seele und die Ideen ganz allein da, — und er wagte zuerst gradezu zu behaupten: Es gibt gar keine objective Materie, und eben so keinen Körper; keiner sinnlichen Beschaffenheit kommt objective Realität zu, vielmehr geht alles angeblich Materielle auf blos subjective Sensationen hinaus. Dies war der Grund seines Idealismus, den man jedoch nicht weiter ausdehnen darf, als er es war. Er ging völlig consequent von den metaphysischen Principien von Cartes und selbst von Locke aus und verdiente die harte Behandlung Kants nicht. Sein Idealismus bestand in der Ableugnung der todten und von unsrer Wahrnehmung unabhängig existirenden materiellen Substanz, die von sich Vorstellungen in dem lebendigen Wesen errege. Mit seinem Idealismus suchte er

eine bessere Erklärung des Ursprungs unsrer Erkenntnifs von den Objecten der äussern Erfahrung zu gewinnen, als die aus einer metaphysischen Substanz. Nun sezte er voraus einen unmittelbaren Einflufs der Gottheit auf unsre Seele, als welche die Ursache unsrer Erkenntnifs der körperlichen Welt sey, — einen Einflufs, der jedoch von uns nicht empfindbar sey.

Berkeleys Idealismus war ein empirischer und psychologischer; seinem Urheber war aber das Daseyn dessen, was als im Raume vorhanden empfunden wird, wirklich empirisch gewifs. Die Erkenntnifs aber, die er dem Ich von sich selbst und seinen Zuständen zuschrieb, war ihm keine blosse Vorstellung, sondern eine unmittelbare Erkenntnifs oder Anschauung.

In der Lehre vom Sinn verscheuchte Berkeley sonach alle Erklärung aus objectiven Bewegungen, aus Abbildungen der Gegenstände, oder aus Nerven und Gehirn. Das Einziehen des Dufts oder der Luft beim Riechen, z. B. ist nach ihm so wenig die Empfindung selbst als die Berührung des Ohrs. Wie aber die Sinne nichts vom objectiven Daseyn der Dinge lehren, so auch der Verstand nichts von dem Dinge an sich. Nach solcher Behauptung nimmt der Mensch nichts (unmittelbar) wahr als seine Ideen. Da diese aber unabhängig in seinem Geiste existiren und er nicht Ideen wählen kann, wenn er seine Sinne öfnet, so leitete Berkeley diese Ideen von der Gottheit ab und hofte dadurch allen Streit über das Verhältnifs zwischen Materie und Geist, über Materialismus und Spiri-

tualismus beendigt zu haben (unbedacht, welche Sprünge er dabei gewagt hatte). Die Substanz, zeigte er scharfsinnig, läfst sich objectiv nicht nachweisen und der Mensch kann nicht aus seinem Bewufstseyn heraus (Eine wichtige Behauptung!).

In der kühnen Folgerung, es existirt keine Körperwelt, sondern nur Geister, mufs man die seltne Kraft des Denkers anerkennen. Leibniz liefs noch den menschlichen Geist die Vorstellung aus sich selbst erzeugen, Berkeley durch einen unendlichen Geist mittheilen. So ist der Idealismus von Berkley weit strenger als der von Leibniz, doch nicht so streng als der Fichtesche, wo nicht die Gottheit sondern das Ich selbst das Absolute ist. — Der Hauptfehler war der Dogmatismus, mit dem er die objective Nichtwirklichkeit der Aussendinge behauptete. Auch fielen bei ihm die Einbildungen und Vorstellungen, das Träumen und Wachen in Eins zusammen.

David Hume.

David Hume (geb. 1711. in Edinburgh, gest. 1776.) zeichnete sich schon als entsagender, biedrer Mann aus, den das Leben gebildet hatte und der seiner selbst mächtig war. Sein erstes Werk war: *A Treatise of human nature. Lond.* 1738. *III. Vol.* (Deutsch mit Abhandlung. von Jakob. Ueber den menschlichen Verstand. Halle, 1790. III. 8.), was er während seines eingezogenen Aufenthalts zu *La Fleche* in *Anjou* in Frankreich, ohngefähr 1735 und 1736. ausarbeitete. Er wünschte, dafs es selbst als Versuch der experimentirenden Methode

über moralische Gegenstände zu räsonniren (wie er selbst auf dem Titel sagt) angesehen werde und versprach sich viel von dessen Wirkung. Er arbeitete es in Turin (1747. f.) ganz um, theilte es in mehrere kleine Versuche und gab dem jugendlichen Räsonnement mehr Bestimmtheit. So erschien 1748. s. *Enquiry concerning human understanding* (deutsch von Tennemann 1795. 8.) *Ed.* 2. 1750. Gleichwohl fand troz der neuen Form auch diese neue Abhandlung anfangs eine kalte Aufnahme.

Hume, dieser Geograph des menschlichen Verstandes, wie Kant (Kr. d. r. V. S. 788.) ihn nannte, suchte auf dem Wege der Erfahrung Alles, auch das Höchste, auch das Princip der Moral. Erfahrung lag ihm aber nicht in Schlüssen sondern nur in der Gewohnheit. Alles beruht auf Impressionen, und zu diesen gehören nicht blos die Sinneseindrücke, sondern auch alle innere Triebe und Bewegungen, ja selbst die Ideen sind blos schwächere Copieen der Impressionen. Alle Ideen verknüpfen sich, wie Hume annahm, nicht durch Freiheit, sondern nach den Gesezzen, entweder der Aehnlichkeit, oder nach Raum und Zeit, oder nach Ursache und Wirkung. Der Begrif der Causalität leitete er aber selbst aus der Gewohnheit und dem Instincte her, und baute auf diese Prämissen Alles. Daher beruhte ihm der Glaube blos auf einer in der Gewohnheit gegründeten Verknüpfung; der Begrif von Kraft war ihm unbegreiflich da er blos aus der Erfahrung stamme. Nach seiner Lehre erschienen alle Dinge einzeln und getrennt, neben und nach einander, aber nicht verbunden.

Zufällig heiſst blos, daſs keine Ursache da ist; alle Ursachen aber sind nothwendig. Zufall ist Nichts. Unsre Erfahrungskenntnisse gelten für nichts als Instincte. Wunder kann es nicht geben, denn sie sind eine Verlezzung der Naturgesezze. — Und so konnte auch die Religion ihm nicht aus der Vernunft entspringen, sondern aus niedern Trieben, so wie er natürlich die Menschheit in der ersten Religion vom Polytheismus ausgehen lieſs. Thatsachen, sagt er, sind nicht zu demonstriren, weil von Jedem das Gegentheil möglich ist. Empirisch aber bleibt die ganze Philosophie, und nichts in der Vernunft kann fest heissen, ein Beweis von der Schwäche derselben.

Körper und Seele haben nach Hume Alles mit einander gemeinschaftlich. Die Organe des ersten sind die Organe der Andern. Dadurch schloſs er gegen die Unsterblichkeit, indem die Existenz des Einen mit der des Andern zusammenhängt. Ein Geist könne auch vernichtet werden wie der Körper, und daher sey doch die Offenbarung wichtig.

Am wenigsten hatte Hume die moralische Natur zum freien Bewuſstseyn erhoben, ob er gleich selbst viel praktischen Sinn hatte. Das Leben des Menschen ist, sagte er, nicht wichtiger als das einer Auster. Es gibt jedoch Moralität unter den Menschen und ein angebornes moralisches Gefühl, vermöge dessen wir Gutes und Böses unterscheiden. Diesem moralischen Sinne gewährt Wohlwollen Befriedigung; daher kann das moralische Gefühl ein Trieb des Wohlwollens genannt werden. Durch Erfahrung suchte er zu beweisen, (und hier

offenbart er die interessanteste Menschenkenntniſs) daſs durch das moralische Gefühl alle Tugend bestimmt werde. Er fand es die ganze Menschheit umfassend, und nicht durch die Grausamkeit der Wilden verdächtig gemacht. Neben dem moralischen Gefühle sah er das Mitgefühl, Ehrgefühl und die Dankbarkeit, als Verstärkungen zu jenem, von der Natur verliehen, jedoch einschränkend, daſs das Gefühl als sinnliches Gefühl nur auf etwas Einzelnes gehe.

In seinen moralischen und literarisch politischen Versuchen sprach er über die Delicatesse des Geschmaks und der Leidenschaft, über den Aberglauben und den Enthusiasmus, über die Nazionalcharaktere etc., zum Theil in interessanten Paradoxien.

Thomas Reid.

Thomas Reid, (Prof. zu Glasgow, geb. 1709. gest. 1796.) zeigte sich als ein scharfsinniger Analytiker und Gegner des Skepticismus von Hume. Er nahm sich des gemeinen Menschenverstandes an, welcher instinctartig die Grundwahrheiten, die unabhängig von aller Erfahrung seyen, zu treffen wisse. Der Mensch nimmt nach seiner Meinung die Wahrheit des Sinnenzeugnisses vertrauen an und mit Recht, weil er sich sonst idealistisch isoliren würde (gegen Cartes, Locke und Berkeley). Was die Erklärungssucht hervorgebracht hatte haſste, und verwarf Reid, der sich nur an Facta hielt. Unter der Reihe von Grundwahrheiten, die er (in zu grosser Zahl) auf-

führt, steht auch ein besonders natürliches Gefühl, durch welches der Mensch den Zusammenhang des Innern und Aeussern, den der Neigungen und Gesichtszüge findet, und welches zugleich eine sichre Voraussicht mancher Handlungen der Menschen ertheilt. Da es Grundsaz des menschlichen Verstandes sey, daſs nichts ohne Grund geschehe, so rechnet Reid den Saz der Caussalität gleichfalls unter die Grundwahrheiten, die keine Erfahrung gibt.

In seinen Schriften *) findet sich mehreres zur rationalen Psychologie Gehöriges. Dabei ward die Verschiedenheit der englisch philosophischen Kunstsprache von der deutschen besonders fühlbar. Was Reid thätige Kräfte nannte, nennen die Deutschen schiklicher Begehrende, da auch die Erkennenden thätig sind. Unter Willen verstand er das Ganze des Begehrungsvermögens. Der gröſste Theil seiner Werke ist aber vorzüglich der Untersuchung über die einzelnen Sinnesarten und die Sensationen gewidmet. Er war scharfsinniger Analytiker, daher er auch die Principien menschlicher Handlungen mehr verviefältigte, ohne sie auf einander zurükzuführen.

*) *Inquiry into the human mind or the principles of Common sense. Lond.* 1764. 8. Deutsch 1782. 8. *On the intellectual powers of man.* 1785. 4. Deutscher Auszug in Feders und Meiners philos. Bib. I. 43. vgl. II. 83. *On the active powers of man.* 1788. 4. *Essays on the powers of the human mind. III. T.* 1803. 8,

James Beattie und Oswald.

James Beattie, (geb. 1735. gest. 1803. Prof. erst in Edinburgh, dann in Aberdeen) trat als intoleranter und persönlicher Gegner Hume's auf. Auch er nahm nach Reid einen Gemeinsinn an, welcher instinctmässig, nicht aus Gewohnheit, Glauben und Wahrheit begründe, eine Gabe der Natur, mehr oder minder vorhanden [eigentlich doch nur wirksam, daher nicht in Allen gleicher Tact in der Anwendung]. Dem Zeugnisse der Sinne traute Beattie sogar noch mehr Glaubwürdigkeit, ja Gewifsheit der Demonstration zu. — Was diesen Philosophen merkwürdig macht, sind seine Beiträge zur Philosophie der Sprache, und zur Philosophie über das Erhabene *). Seine *Elements of moral science* enthalten zugleich eine Seelenlehre. Beattie bestimmte diese Popularphilosophie übrigens nur den Anfängern, und nahm die Moralphilosophie für die ganze Philosophie, so fern sie die geistige Natur zum Gegenstande hat und auf das Leben einfliefst. Dieser erste Theil befafste den speculativen Theil oder die Pneumatologie, welcher die Natur der Geister betrachtet und zwar theils Psychologie oder Philosophie über die menschliche Seele, theils natürliche Theologie oder Philos. über das Daseyn und die Eigenschaften der Gottheit. Schon aus diesem Pla-

*) Seine Schriften sind: *Essays.* 1777. Deutsch von Meiners 1779. 2. Th. 8. *Diss. moral and critical.* 1783. 4. Deutsch von K. Grosse. 1789. 3. Th. 8. *The theory of the language.* 1788. 8. *Elements of moral science.* 1790. Deutsch v. Moriz: Grundlinien der Psychologie etc. Th. 1. 1790. 8.

Plane kann man auf den Geist schliessen. Beispiele sind reichlich eingestreut, so wie gehaltlose Declamationen.

Wie Beattie, so sprach auch James Oswald für den gemeinen Menschensinn, welcher immer zur Wahrheit führe, statt dafs die gemeine Meinung, die er unterschied, irren könne. Merkwürdig ist seine Annahme: das moralische Gefühl kann vorhanden seyn (als Wohlgefallen an edlen Handlungen) ohne das Gewissen (als Anwendung auf eignes Handeln, — eine richtende Gewalt, welche etwas Unwillkührliches ist).

David Hartley.

David Hartley hatte richtige Beobachtungsgabe, philosophischen und originellen Scharfsinn, und war systematischer Kopf. Auch wirkte er entscheidend auf die Psychologie der Britten. Zur Psychologie gehort im Original eigentlich nur der erste Theil seiner Schrift: *Observations on Man, his frame, his duty and his exspèctations. Lond.* 1749. II. T. 8. Deutsch mit Anmerk. und Zus. v. Herrn Andr. Pistorius. Rost. und Lpz. 1772. 2. Th. 8. (eigentlich übers. von Spieren, doch nur epitomirt). Hartley wollte kein System liefern, sondern nur philosophische Materialien.

Seine Grundbehauptung war minder anthropologisch als physiologisch gefaſst, und zwar diese: Die Vollkommenheit nicht blos der Sinnes- sondern auch der Geistesfähigkeiten bestimmt die Vollkommenheit des Zustandes des ganzen Ge-

hirns und Rückenmarks, als den Werkzeugen der Sensation, welche in allen Sinnen, eine Weile nach dem ersten Eindrucke, fortdauert. Diese Fortdauer ist nur möglich vermittelst Schwingungen der Nerven, die der Aether, d. i. eine feine elastische Flüssigkeit erregt und fortpflanzt. Die Sensationen, oft widerholt, lassen Spuren oder Bilder zurük, welche die Ideen der Sensationen genannt werden können, und auch mit Schwingungen verbunden sind. Werden mehrere Sensationen öftrer mit einander afficirt, so behält jede derselben eine solche Gewalt über die ihnen entsprechenden Ideen, dafs eine einzige Sensation alle andre Ideen erwecken kann, die mit der unmittelbar anregbaren verbunden sind. Die Association erklärt die geistigen Naturanschauungen; durch sie werden einfache Ideen zu zusammengesezten. Nur durch sie erwecken Wörter in uns Ideen, daher man, wenn eine Sprache alle natürliche Empfindungen und Vorstellungen gehörig ausdrükte, eine philosophische Sprache erhalten würde. Er erklärt sich endlich aus ihnen die Ueberzeugung von Wahrheit und Irrthum. So ist der Saz 2 . 2 = 4 das Zusammentreffen der Vorstellungen von 2 und von 4.

Das Gehirn war für Hartley das gemeinschaftliche Werkzeug nicht blos der Sensationen und Ideen, sondern auch der Muskelbewegung. Von seinem Zustande hängt auch vorzüglich das Gedächtnifs ab, und durch seine Grösse unterscheidet sich das Thier vom Menschen *).

*) Hartley wurde auf die Lehre von der Association vorzüglich durch eine Abhandlung von Gay geleitet, in welcher

Eigenthümlich war seine Ansicht vom Gefühl, in welcher der Schmerz, von der Lust nicht nach der Art, sondern nur dem Grade der Sensationen durch die Objecte unterschieden, ein über seine Gränze getriebenes Vergnügen ist. Aus diesem Vergnügen und Schmerzen leitete er alle Neigungen und Leidenschaften, aus jenem Liebe, aus diesem Hafs ab. Dabei entwarf er eine Geschichte und Analyse von sechs Classen intellectueller angenehmer und unangenehmer Gefühle, 1) Gefühle der Imagination, 2) der Ambition, 3) des Selbstinteresse, 4) der Sympathie, 5) der Theopathie (bei Beschauung göttlicher Dinge), 6) des moralischen Sinnes. Das moralische Gefühl war ihm nicht ursprünglich, sondern aus Frömmigkeit und Wohlwollen entstanden.

Hartleys System ruhte auf einer Hypothese und diese stimmte mit der Erfahrung nicht ein, da die Beschaffenheit der Nerven und des Nervenäthers von ihm fälschlich vorausgesezt wurde. Die Association der Anschauungen erhält durch seine Lehre noch keine Erklärung; eben so wenig die Association der Ideen. Dennoch finden wir bei ihm mehrere sorgfältige Beobachtungen und wirklich philosophischen Geist. Seinen Erklärungen folgten neuere Materialisten in Nachahmungen.

dieser unsern geistigen Schmerz und Vergnügen aus der Association herleitete. — Noch schrieb Hartley: *Theory of the human mind, with Essays of Jos. Priestley.*

Joseph Priestley.

Joseph Priestley (geb. bei Bristol 1733. gest. 1804.) schrieb *An Examination of Reid's Inquiry, Beattie's Essay on the nature of truth, and Oswald's Appeal to common sense. Lond.* 1774. 8. Mit den Principien von Locke und Hartley erklärte er Reid's *Common Sense* mit Recht für eine *qualitas occulta.* Statt der Verbindung der verschiednen Seelenkräfte, sagt er, sezze Reid eine Menge willkürlicher Instincte, und verwechsele ferner das Empfindungs-Vermögen mit Empfindungs-Vorstellungen. Sinn (*Sense*) beziehe sich überdies auf Empfindungen, die immer relativ seyen und wodurch nichts über die Natur der Dinge bestimmt werden könne; die Wahrheit aber sey stets etwas Absolutes. In eben dieser Schrift fand Priestley den Gegensaz zwischen Materie und Geist unbegreiflich, und es war ihm der Mensch vielmehr eine einartige Zusammensezzung (*some uniform Composition*), und nicht allein das Empfindungsvermögen, sondern auch jede geistige Kraft ein Resultat der organischen Structur des Gehirns. Ja er folgerte, was Hartley nicht that, daraus sogar gegen die Unsterblichkeit.

Um sich gegen Angriffe deshalb zu vertheidigen, schrieb er: 1777. *Disquisitions relating to matter and spirit, with a History of the philosophical doctrine concerning the origin of the soul and the nature of matter.* 8. — 1778. *Free discussion of the doctrines of materialism and philosophical necessity in a correspondence between Dr. Price and Dr. Priestley. Lond.* 8.

Hier war er, mit Newton, für die Sparsamkeit der Ursachen. Die Materie sey keine blos träge Substanz, sondern habe auch eigenthümliche Kraft, Anziehung und Abstossung und Fähigkeit der Ausdehnung. Den Seelenkräften weifst er den Siz im Gehirn an, mit dem sie zugleich reif werden. Auch werden die Fähigkeiten der Seele mit den Jahren schwächer. Die Zustände der Seele sollten auf Veränderlichkeit, ihre Verschlimmerung auf Zerstörung hindeuten, daher die Seele nicht einfach, nicht immateriell sey. Die Thierseelen unterschied er von der menschlichen blos dem Grade, nicht der Art nach. Wenn die Bewegungen des Empfindens und des Denkens nichts mit Figur und Oertlichkeit gemein haben, schlofs er, so muthmassen wir dies nur, wir können aber nicht die Unmöglichket beweisen, dafs auch die Materie denken könne. Dafs eine immaterielle Substanz empfinden und denken können soll, ist nicht minder unbegreiflich. Auch ist erst zu beweisen, dafs Gründe und Ideen blos für immaterielle Gegenstände anzunehmen wären. Was aber das Bewufstseyn betrift, so könne es eben sowohl eine Einheit des ganzen Nervensystems geben. Nun gab Priestley dem Gehirn ausser seiner Kraft der Vibration noch ein Wahrnehmungs- oder Empfindungs-Vermögen, aus dem sich auch alle Ideenvergleichungen erklären liessen, so wie die Aufmerksamkeit nichts sey als eine fortgesezte Wahrnehmung. Fafst man es genau, so kann nur der Körper (nicht das Ich) von seiner Seele sprechen, die Seele ist also kein absolut selbstthätiges Princip; alles stammt aus den

körperlichen Sensationen. — Das vom Gehirn abhängige Denkvermögen kann sehr thätig seyn, obgleich der übrige Körper krank ist. Doch ist es möglich, dafs der menschliche Körper der Zerstörung, wie die Offenbarung sagt, entrissen und durch die göttliche Allmacht gerettet werde. — Von dem Wesen, der Substanz der Dinge (die Namen sind) haben wir gar keinen deutlichen Begrif, so wenig als von dem Ursprunge aller Bewegung und Thätigkeit. — Priestley entschied: Das System des Materialismus hat den Vortheil, dafs es von der Behauptung der Möglichkeit frei ist, als könne eine immaterielle Substanz auf die Materie wirken. Auch ist die Bibel dieser Vorstellung günstig und der Mensch einem nothwendigen Determinismus stets unterworfen.

Priestley enthüllte die Schwäche mancher Gründe für die Behauptung der Geistigkeit der Seele, welche Andre vorgebracht hatten; auch stellte er alle mögliche Gründe für den Materialismus zusammen. Doch hat er oft dogmatisch abgesprochen über das am Ende doch Unergründliche. Er hat übersehen, dafs die geistige Existenz von den Bedingungen der Anschauung entfernt sey. Alle seine Gründe reichen höchstens bis zum Erweise, dafs der Körper als ein Organ der Seele vorhanden seyn müsse.

Uebrigens leugnete er in andern Schriften alle Selbstbestimmung ab, erklärt das Gefühl der Reue für eine Täuschung, da sie bei wirklicher Freiheit völlig ungereimt wäre. Er sah es als sinnliches Gefühl an. — Unvermeidliche Nothwendig-

keit, nicht sittliche Freiheit war sein Gebot. Die blosse Kraft (des Willens) reiche nicht hin, sie äussere sich erst bei Stof und Gegenstände. Offenbar stellte sich Priestley den Menschen als ein in verschiedenen Thätigkeiten Erscheinendes vor, und darauf baute er weiter fort.

Fr. Hutcheson.

Francis Hutcheson, ein Irländer, (geb. 1694. gest. 1747.) Verfasser von: *Inquiry into original of our ideas of beauty and virtue. Lond.* 1726. *Essay on the nature and guiding of passions. Lond.* 1728. *Ed.* 4. 1756. 1760. — *Synopsis Metaphysicae, Ontologiam et Pneumatologiam complectens.* 1714. 4. Unter der Pneumatologie begrif er theils Theologie, theils rationale Psychologie. Er erklärte sich in Mehrerem gegen Wolf und bildete einen Eklekticismus, sogar aus der scholastischen Philosophie. Die Seele war ihm vom Körper verschieden und Beherrscherin von diesem. In der *menti congenita intelligendi vi* suchte er ein Kennzeichen der Wahrheit.

Schon 1728. gaben ihm einige Briefe in den Londner Wochenblättern von einem Pseudonymus: Philaret, Veranlassung zur Untersuchung des moralischen Gefühls oder Sinnes. Durch einen angebornen moralischen Sinn liefs er unmittelbar Recht und Unrecht unterscheiden. In dem Moralsysteme selbst hebt er im 1. Buch von einer Untersuchung der moralischen Natur an, zergliedert die Kräfte des Verstandes und Willens, die Neigungen, vorzüglich aber den moralischen Sinn,

den Sinn für Ehre und Schande, ihre Gegenstände und Einfluſs auf das Verhalten der Menschen.

In dem Versuch über die Leidenschaften behandelte er zugleich Gefühle, Affecten und Neigungen. Leidenschaften waren ihm die Grundlagen der Seele, welche Folgen der Vorstellung gewisser Gegenstände oder Begebenheiten sind, die sich die Seele als gut oder böse denkt. Im Unterschiede von Affect (p. 53.) bezeichnet Leidenschaft einen starken thierischen Trieb, mit verwirrtem Gefühle, so daſs alle vernünftige Betrachtung unsers Verhaltens gehindert wird. Den Begrif des Sinnes wollte er noch über die fünf Sinnesempfindungen, auch auf das Gefühl erweitert haben. Bei den Neigungen wünschte er, daſs auch auf die sympathetischen gesehen werde, und erklärte sich gegen die einseitige Ableitung aller Neigungen aus der Selbstliebe, da er auch wohlwollende Neigungen annahm. Zugleich wünschte er den innern Sinn mit gleicher Sorgfalt untersucht, wie es bisher bei dem äussern geschehen sey.

Adam Smith.

Adam Smith, (geb. 1723. gest. 1790. zu Edinburg) welcher: *Theory of moral sentiment.* (*Ed.* 3. 1767. Deutsch von Kosegarten 1791.) schrieb, verwarf den moralischen Sinn Hutcheson's als Princip und erhob die Sympathie, welche er für hinreichend hielt, die Selbstliebe zu beschränken. Dieses Mitgefühl sey die allen Menschen eigne Neigung ihre Stelle mit der Stelle eines Andern zu vertauschen und so alle seine Affecte, Leidenschaften, kurz

seine ganze Persönlichkeit zu theilen und sich gleichsam zuzueignen. Smith ward eifriger Lobredner der Sympathie. Sie ist ihm z. B., welche die wilden, rauhen Triebe und ungeselligen Leidenschaften in ihrer Abscheulichkeit darstellt. Sie ist das grosse Triebrad der Geselligkeit, das Princip aller Billigung und Sittlichkeit. — Wirklich ist auch in keinem Werke die Sympathie ihrem Umfange nach scharfsinniger entwickelt und ihre Gewalt so lebendig geschildert worden. Ein warmes Wohlwollen begeisterte Smith zu beredten Schilderungen. Freilich räumte er einem Gefühle, das so sehr getäuscht werden kann, zu viel unbedingte Gewalt ein. Doch findet man zugleich hier einige gute Bemerkungen über die Begierden und eine Eintheilung der Leidenschaften in ungesellige, selbstsüchtige und gesellige.

Richard Price.

Richard Price (geb. 1723. gest. 1791.) eröfnete in seinem: *Review of the principal questions and difficulties in morals.* 1758. *Ed.* III. 1787. einen tiefen Blik in die sittliche Natur des Menschen, der mit dem von Kant zusammentrift. In der Vernunft (*Unterstanding*), nicht in dem moralischen Sinne fand er die Wurzel der Ideen vom Guten und Bösen. Dem Ursprung der menschlichen Ideen überhaupt widmete er eine ausführliche Untersuchung. — Jene Vernunft ist ihm das unmittelbare Wahrnehmungsvermögen von Gut und Böse; aus ihm gehen einfache Ideen hervor. Dadurch, daſs wir in dem Guten zugleich ein Object des Vergnü-

gens erkennen, werde das Gleichgewicht der verschiedenen Vermögen unsrer Natur erhalten. — Price machte schon die interessante Bemerkung, dafs grade tugendhafte Menschen selbst durch ihre Tugend, die sie ängstlich und scrupulös macht, unglücklicher sind, als Bösewichter. Jeder Inconsequente, auch im Laster, mufs ein unglüklicher Mensch seyn. So alle, die weder Tugend noch Laster genug haben, um ruhig zu seyn und in einem beständigen Kampfe mit sich selbst begriffen sind. Es hatte Price das Kantsche reine Moralprincip im Wesentlichen erfafst, nur leitete er es noch nicht aus der Natur der Vernunft ab. Auch war er in den Lehren von der Freiheit und Unkörperlichkeit der Seele noch unentschieden, ob er gleich gegen Priestley, und zwar in einem höchst musterhaften Tone, den Spiritualismus und den Indeterminismus vertheidigte. *On materialism and philosophical necessity.* 1778. 8.

Adam Ferguson.

Adam Ferguson (geb. 1724. gest. 1803.) webte in seiner Moralphilosophie (*Institutes of moral philosophy.* 1769.) mehrere philosophische Erörterungen ein. Er verwarf die Vergleichung der Vorstellungen mit Bildern und liefs zwischen den Gegenständen und dem wahrnehmenden Geiste zwei Media wirken, nemlich: Sensationen oder Empfindungen und Zeichen. Dort stellt er auch als Gesezze des Willens auf, 1) die Selbsterhaltung (die Menschen begehren von Natur das Nüzliche), 2) das der Gesellschaft (sie begehren das

Wohl ihrer Mitgeschöpfe) und 5) das der Achtung, (*estimation;* sie begehren das was Vortrefliches bewirkt). Daraus aber, daſs das Gesez der Selbsterhaltung meistens vorherrscht, folge noch nicht, daſs das Gesez der Geselligkeit ohne Wirkung sey, im Gegentheil wirke auch ein reines Wohlwollen. Bei dem dritten Gesezze spricht er von der Billigung und Achtung.

Die Immaterialität der Seele erwies Ferguson daraus, daſs die geistigen Fähigkeiten der Natur gradehin der Materie entgegengesezt sind. Die Fähigkeiten der Seele selbst aber nannte er: Abstracta, unter denen die Thätigkeiten des Geistes classificirt stehen *).

Henry Home.

Henry Home, Lord Kaims (gest. 1782.), dessen *Elements of Criticism.* 1760. III. T. 12. 1785. 8. Deutsch von Meinhard. 1772. Schaz 1790. und Jenisch) verdiente Achtung erhielten, gab die erste vollständige Theorie des Geschmaks. Im Eingange stellt er interessante Schilderungen von der Natur der einzelnen Gefühle auf, erläutert aus Stellen der Alten und Neuern. Vorzüglich entwickelt er die ästhetischen Gefühle, des Schönen und Erhabenen, und fand die Verbindung und Verwandtschaft beider Gefühle mit Recht für die Auffassung schwierig. Zugleich handelt er von der Gewohnheit, dem Wizze,

*) Noch erschien von ihm: *Essays on the intellectual powers, moral sentiment, happineſs and national felicity. Paris.* 1805. 8.

den Leidenschaften, und liefert Beiträge zur Zeichenkunde derselben.

So schikte auch W. Stedmann seiner Aesthetik: *Laelius and Hortensia, or thoughts on the nature and objects of Taste and Genius* 1782. 8. eine Untersuchung der Kräfte der Seele voraus.

Geist und Stand der brittischen Psychologie.

Der Britten Geist wuchs ganz aus sich selbst heraus, und muſs an sich betrachtet werden. Die schwächere Seite ihrer Psychologie ist ein Schwanken zwischen Resten der von Hume gestürzten Metaphysik und zwischen der Physik des Baco. Nirgends können sie eine Anthropologie, nirgends eine systematische Psychologie aufweisen. Ihnen blieben sowohl reine Beobachtungen, als auch reine Wissenschaft und strenge Philosophie unbekannt. Wenn Deutsche mehr im Buche der Natur lesen, so lesen Britten mehr im Buche der Gesellschaft.

Die bessere Seite der brittischen Psychologie zeigt sich in der Verbindung tiefer und treuer Wahrnehmung, auch der äussern Naturerscheinungen, mit ruhiger Darstellung. Es bedarf aber einer schnellen Beurtheilung, um die wahren Seiten von Scharfsinn und Wiz zu finden, und zu scheiden, da sie in Beiden oft bei gedrängter Kürze viel Wahrheit aufstellen. Es sind die Britten mehr Metaphysiker als die Franzosen, und mehr Original. Vorzüglich beobachtet und zergliedert wurde von ihnen das Gefühl, namentlich das ästhetische und morali-

sche. Schon Herder bemerkt (vom Empfinden S. 24.), daſs meist nur Engländer das Studium der Dichter zu anthropologischen Zwecken versuchten. Endlich hat keine Nation so viele Biographieen geliefert und dabei so viel Nationalsinn gezeigt als die Brittische. Diese aber trugen stets zur individuellen Menschenkenntniſs bei.

Franzosen.

Von dem Epikureismus der Franzosen lieſs es sich erwarten, daſs Gassendi länger als Des Cartes und Malebranche, — von ihrem Empirismus aber, daſs Locke's Theorie unter ihnen geltend werden würde. Frankreich konnte nie das Land der Metaphysik mehr werden, seitdem selbst Des Cartes verlacht worden war. Daher entwickelte sich Oberflächlichkeit, Seichtigkeit und Selbstgenügsamkeit, welche dennoch von grossem Einfluſs waren.

C. de Buffon.

C. de Buffon (gest. 1788.), der Beobachter der Natur der Thiere und Menschen tritt hier als Naturhistoriker in die Reihe. Seine geniale Bildung lieſs in ihm höhere Ansichten erwarten. — Ueber die Thiere fällte er das Urtheil, daſs sie blos materieller Natur sind, und daſs ihnen alle die Arten der Empfindung fehlen, welche der Materie nicht angehören und ihrem Wesen nach nicht von körperlichen Organen hervorgebracht werden können. Er

räumte ihnen Empfindungsvermögen ein, obgleich in sehr eingeschränktem Sinne, nemlich nur körperliches, nicht geistiges Vermögen. — Grade er hätte durch seine Epochen der Natur wie durch seine Naturgeschichte zu dem richtigen Standpunct des Menschen als Naturwesen gelangen können, wenn er richtige Principien befolgt hätte. Schäzbar bleiben seine interessanten Beobachtungen über den Menschen, die selbst Kant benuzt hat.

de Condillac.

Der Abbé Steph. Bonnot de Condillac (geb. zu Grenoble, gest. 1780. in Parma) erklärte*) die frühere Metaphysik für abstrus, vorzüglich weil man den Ursprung und die Entstehungsart der Vorstellungen erkannte, nur Locke etwa ausgenommen. Nun wollte aber Condillac die menschliche Erkenntnifs auf eine allgemein anerkannte Erfahrung, nicht auf einen Saz, zurükführen. Locke schien den Franzosen noch zu metaphysisch; darum liefs Condillac das andre Element (die Reflexion) weg und nahm blos die Empfindung, aus der alle Vermögen und Zustände des menschlichen Geistes entstehen sollten. Im Wesentlichen wich Condillac nicht von Locke ab; nur, indem er auch aus der sinnlichen Empfindung die Vorstellung

*) Von ihm gehört hieher 1746. zuerst ohne seinen Namen: *Essai sur l'Origine des Connoisances humaines. à Amst. II.* 12. Deutsch von Hifsmann, 1780. — 1754. *Traité des Sensations. à Londres,* 1754. *II.* 12. — 1755. *Traité des animaux. Amsterd. II.* 12. *Oeuvres philos.* 1795. *V. T.* 12.

ableitete, fand er eine Grunderfahrung in der Verbindung der Vorstellung, theils mit Zeichen, namentlich auch mit körperlichen Handlungen, theils unter einander selbst. Je mehr Vollkommenheit im Gebrauch der Zeichen vorhanden sey, desto vollkommener seyen auch die Vermögen der Seele, die ihm nichts als umgebildete Empfindungen ausmachten.

Diese Grundsäzze führten ihn nun zu einer psychologischen Untersuchung über die Natur der Sprache, welche nachher in allen französischen Psychologieen fortherrschendes Hauptcapitel blieb.

Es erklärte sich Condillac sogar gegen Locke, welcher einen instinctmässigen Gebrauch der Sinne behauptet hatte, und lehrte dagegen, daſs der Mensch auch sehen, hören, lernen müsse; daſs mit den verschiednen Sensationen sich verschiedene Urtheile verbänden. Daher lieferte er eine umständliche Charakteristik der Sinnesorgane. Also wurde Condillac verleitet, auch alle Functionen des Denkens etc. nur als verschiedne Arten des Empfindens aufzustellen. Freilich fängt der Zeit nach das Vorstellen mit der Empfindung an, aber nicht dem Geiste nach. Es sprach Condillac stärker gegen die Begriffe des Instincts. Mit den Sensationen, sagte er, ist das Gefühl des Angenehmen und Unangenehmen verbunden; jenes wekt das Interesse an Sensationen. Hat man dieses Gefühl einmal empfunden, und entbehrt es sodann, so entsteht eine Unruhe. Aus dieser Unruhe stammen alle Fertigkeiten der Seele und des Körpers, alle Bedürfnisse, Triebe und Determinationen, ja selbst alle Sensationen. Sie ist es, welche erst

schmecken, sehen, urtheilen, fürchten, wollen etc. lehrt.

Es untersuchte Condillac das Eigenthümliche jedes Sinnes. Beschränkt auf einen Sinn, so behauptet er dabei, z. B. den Geruch, würden die Kenntnisse eines Menschen sehr beschränkt seyn, dennoch aber die Seele sich der Folge von Veränderungen bewufst werden und den Keim aller ihrer Fertigkeiten besizzen. Die Betastung, besässe ein Mensch nur diese, würde den geringsten Grad der Empfindung im Bewufstseyn der Respiration enthalten und die Grundempfindung (*fondamental*) liefern; auch beim Gebrauch der Hände ihren eignen Körper und Andere finden.

Die Thiere empfinden, wie Condillac in seiner Schrift *des animaux* gegen Buffon sagt, vermöge der Aehnlichkeit der Organisation uns analog. Auch sie ziehen ihre Fertigkeiten aus der Erfahrung, wie der Mensch. Das ganze System der Vorstellungen wird bestimmt durch ihre Bedürfnisse. Die Mittel zu deren Befriedigung sind jedoch höchst einfach, und die Natur scheint ihnen selbst nur wenig überlassen zu haben. Nach der Aehnlichkeit mit dem Menschen in ihrer Handelnsweise können sie auch eine Sprache zur gegenseitigen Mittheilung besizzen. Sie treten in praktischer Hinsicht nicht über das Gefühl der Abhängigkeit von nächsten Ursachen hinaus, da ihnen vernünftige Reflexion gebricht. Bei dem Besizze der Selbstliebe gebricht ihnen gleichfalls die Reflexion, und darum ist jene nicht Trieb der Erhaltung, sondern nur Trieb, die unangenehmen Empfindungen zu entfernen. Ihnen kommt

kommt nur Instinct, der auf physische Güter ausgeht, zu.

Condillac's Theorie des Erkenntnifsvermögens war mithin ganz empirisch, und er war, der das, was Locke aufgestellt hatte, zu weit trieb, dabei Vieles übersah und das Bedingte in den Aeusserungen der Seelenfähigkeiten mit dem Unbedingten verwechselte. Er nahm nicht darauf Rüksicht, dafs in den Empfindungen der Menschen Zufälliges herrscht, und die Organisation nicht Princip der Fertigkeiten ist.

Helvetius.

Claude Adrien Helvetius (geb. 1715. gest. 1771.) gehört unter diejenigen, welche nicht unbefangen genug gewürdigt worden sind, so merkwürdig sie bleiben. Das Gedicht: *Le Bonheur en six chants* (1772.), welches wenig gekannt und geschäzt wird, war es, was den Helvetius auf die Betrachtungen über die menschliche Natur leitete.*) Sein Werk *De l'esprit* (ohne seinen Namen 1758. 4. *II.* 8. *III.* 12. dann *Amst.* 1776. *II.* 12. *Londres.* 1784. *II.* 12. Deutsch, Jo. Gabr. Forkert mit einer Vorrede von Gottsched, Liegn. 1760. 1787. 8.), erregte sogleich bei seiner Erscheinung Aufsehen; es wurde von Einigen mit Enthusiasmus gepriesen, namentlich als ein Werk, welches die Geheimnisse aller Menschen ent-

*) Duclos behauptet, dafs der Nacheifer von Maupertuis, der den Schönen gefiel, ihn dazu bewogen habe, sich den Wissenschaften zu widmen. So habe ihn zu seinem Buche *de l'esprit* die Begierde bestimmt, der Madam *de Villette* zu gefallen.

hüllt habe; von Andern aber, namentlich den Jesuiten wurde es als gefährlich verschrieen, so dafs die Verfolgung, nachdem man es verbrannt hatte, nur durch das Ministerium auf die Confiscirung beschränkt werden konnte. Die Fortsezzung und weitere Ausführung liefs Helvetius bis nach seinem Tode liegen; indefs er in der Stille auf seinem Landguthe, wie in Paris, namentlich im Umgang mit Voltaire, 1764. in London, und 1765. in Berlin auf Einladung Friedrichs des Grossen lebte und arbeitete. So erschien als Verbesserung 1772: *De l'Homme, de ses facultés et de son éducation. Ouvrage posthume.* *II.* 8. Neue Ausg. *Par.* 1786. *III.* 8. *Lond.* 1786. *II.* 8. Deutsch, von C. A. Wichmann, Breslau, 1774. *II.* 8. Neue Ausg. 1785. Dänisch. 1791. 8. Die neueste und beste Ausg. seiner *Oeuvres completes* 1794. 5 T. 8. 1796. 14. Vol. 18.

Esprit nahm Helvetius in einer weiten Bedeutung, wozu ihn der französische Sprachgebrauch selbst Vergünstigung gab. Er nahm es nicht allein als Fähigkeit zu denken, sondern auch als Vorrath von Ideen und Kenntnissen, welche Jemand besizt. Er versuchte eine nähere Bestimmung der verschiedenen Arten des *Esprit.* So war ihm Genie der erfinderische Kopf; der Verstand im engern Sinne, — nur eine Sammlung neuer Ideen, die weder Umfang, noch Wichtigkeit genug haben, daher er la Rochefoucault und la Bruyere nur Männer von Verstand, Machiavell und Montesquieu aber Genie's nennt. Talent findet er in der Fähigkeit von Einer Gattung, wobei überdies nur mittelmässige Erfindungen sich anbringen lassen, oder

in dem Verstand, der sich in eine Menge von Begriffen einerlei Art concentrirt (Th. II. S. 8.).

Nach dem ältern Werke handelt er: 1) Von dem Geiste (Kraft zu denken) an sich, der ihm Eins und von dem Empfindungs-Vermögen nicht unterschieden ist, und aus dem wie aus dem Gedächtnisse alle Begriffe stammen. Zugleich läfst er die Irrthümer aus den Leidenschaften und der Unwissenheit entstehen. 2) Von der Kraft zu denken in Absicht auf die Gesellschaft. Hier leitete er alle menschliche Handlungen und Tugenden aus dem Eigennuzze ab, und machte die Tugenden der Völker von der Gesezgebung abhängig, sofern sie Eitelkeit und Interesse fördern. 3) Ob die Kraft zu denken eine Naturgabe oder als eine Wirkung der Erziehung angesehen werden müsse. Hier stellte er die merkwürdige Behauptung auf, dafs alle Menschen gleiche Anlagen besizzen, oder, wie er es noch unbestimmt ausdrükte: dafs die Natur alle, regelmässig organisirte, Menschen mit dem Vermögen begabt habe, sich zu den höchsten Ideen aufzuschwingen. Die Verschiedenheit der Geisteskräfte leitete er von verschiedenen Umständen ab, in welche sie sich gesezt befanden, wie von der verschiedenen Erziehung, welche man ihnen gab; woraus er die Wichtigkeit der Umgebungen und der Erziehung abzog. Zugleich hielt er den Leidenschaften eine Apologie, welche die Menschen der Faulheit entreissen, deren Mangel hingegen dumm mache. 4) Von den verschiedenen Namen, womit man den Geist belegt hat. Hier giebt er die Arten desselben (obgleich eigentlich nicht als abgeleitete Arten) an; und bestimmt seine Be-

schaffenheit, wiefern er fein, hell, umfassend, schön und tief sey. Immer aber bleibe das Genie, wie die Tugend, ein Werk des Unterrichts.

In dem spätern Werke (vom Menschen), von dem er selbst (Vorr.) sagt, daſs seine Grundsäzze weiter angewendet und tiefer durchdacht sind als im ersten, bekennt er, daſs er jederzeit aufrichtig geschrieben habe, was er gedacht habe, daſs er aber auch Ehrfurcht gegen die Wahrheit hege. „Wenn mein Buch schlecht gerathen ist, so rührt es gewiſs daher, sprach er hier zur Nachwelt, weil ich ein Dummkopf, nicht weil ich ein Schelm war.“ In der Einleitung, die verschiedene Gesichtspuncte, woraus man den Menschen betrachten kann, und wie viel die Erziehung über ihn vermöge, zeigt, nennt Helvetius die Wissenschaft von dem Menschen unermeſslich; jeder betrachte ihn von seiner Seite, wie ein Modell; keiner von Allen. Was er in dem frühern Werke mehr schlechthin behauptet hatte, suchte er nun in den spätern zu beweisen, daſs nemlich die Talente und die Tugenden der einzelnen Menschen, nicht die Folge der Organisation, sondern des ihnen ertheilten Unterrichts wären.

Der 1. Abschnitt stellt dar: Die Ungleichheit der Geister, die man bisher der ungleichen Vollkommenheit der Empfindungs-Werkzeuge beimaſs, hat ihren Grund in der unvermeidlich verschiedenen Erziehung der Menschen. Er sagt, jeder Erzieher sey für Jeden ein Andrer, und dieselbe Erziehung nie dieselbe für Alle; daher der grosse Unterschied der Menschen von der Erziehung

abstamme. (2. Abschn. S. 88. f.) Alle Menschen, welche nur nach der gewöhnlichen Art gehörig organisirt sind, haben gleiche gute Anlagen (bei welcher Behauptung Helvetius nur mehr Begründung nöthig hatte, und auf die moralische Anlage hätte zurükkommen sollen). Hier unterscheidet Helvetius Seele und Verstand. Jene als Lebensprincip entflieht der Beobachtung, bei welcher doch alle wahre Philosophie stehen bleiben muſs; nur die Philosophie kann darüber hinausgehen. Die Seele haben alle Menschen, und immer; nicht so den Verstand und *Esprit.* Dieser ist fast ganz die Wirkung des Gedächtnisses ein blos erworbenes Gut (S. 453.). Seele hat der Mensch, so lange er empfinden kann; zum Verstande gehört dagegen das Denken. Der Verstand thut aber nichts als beobachten. Vergleichung ist nur die Wahrnehmung der Aehnlichkeit und Unähnlichkeit, geleitet durch das Interesse, welches wieder auf der physischen Empfindlichkeit beruht, aus welcher auch die Leidenschaften stammen. So ist der Verstand (S. 166.) nichts als die Gabe, die Uebereinstimmung und Nichtübereinstimmung der Gegenstände und ihrer Eindrücke zu bemerken, folglich das Resultat verglichener Empfindungen. Jede Wahrheit macht ein Factum aus, welches die alltäglichsten Köpfe begreifen und finden können. — Bei den allgemeinen Ursachen der Ungleichheit des Geistes verschiedener Menschen (Abschnitt 3. S. 249. f.) beseitigt er das Ohngefähr, und führt die Neigungen und die verschiednen Lagen der Menschen auf, welche erst die durch den Zufall zugeführten Vorstellungen mit Aufmerksamkeit behandeln lehren. Alle Men-

schen aber sind eines gleichen Grades von Neigung und Leidenschaft fähig, wenn sie anders nur erträglich organisirt wurden. (Abschn. 4. S. 262. f.) Die Tugend erscheint als eine unmittelbare Folge der Liebe zur Macht, welche sich zugleich in den verschiednen Leidenschaften verhüllt zeigt. Bei allen Menschen aber ist die Selbstliebe überflüssig stark, um den Grad der Aufmerksamkeit zu erregen, den die Entdeckung der erhabensten Wahrheiten heischt. Doch ist sogar diese Selbstliebe, wie Alles bei den Menschen, ein erworbenes Gut, das man lernen kann. — Daraus bildet Helvetius eine Genealogie der Leidenschaften.

Der 2. Bd. enthält eine Anwendung seiner Grundsäzze. Hier spricht Helvetius von den Irrthümern derer, die (wie z. B. Rousseau) die ungleiche Ueberlegenheit der Köpfe aus der Ueberlegenheit der Sinne herleiten. Da er die Humanität selbst als Frucht der Erziehung betrachtete, so behauptet er, daſs der Mensch von Natur nur grausam seyn könne. — Dann stellt er traurige Wirkungen der Unwissenheit und der Nichtaufklärung der Nationen (still gegen Rousseau) dar (Abschn. 6. S. 69.), und zergliedert die Macht der Erziehung auf öffentliches und Privatglük unter verschiedenen Gesichtspuncten. Zulezt währt er auch die Beschuldigung des Materialismus von sich ab.

Helvetius ging wie Condillac von den Locke'schen empirischen Principien aus; doch war er in seinen Folgerungen, besonders den praktischen noch kühner als Condillac. Die gemeine Erfahrung hatte er freilich auf seiner Seite, wenn

er alle Menschen vom Egoismus leiten liefs, und wenn er der positiven Religion weniger Rüksicht gab. Wenn er den Menschen von den Thieren blos durch die *Sensibilité physique* oder die bestimmtere und feinere Empfindung unterschieden seyn liefs, so hätte er consequenter aus ihr und den gleichen Anlagen, nicht aus der (äussern) Erziehung allein die Verschiedenheit der Menschen ableiten sollen. Hätte er nicht die uneigennüzzige, sittliche Natur des Menschen übersehen, so würde sein Empirismus minder übertrieben und schädlich geworden seyn. In seinem Herzen lebte sie gewifs. Troz jener Verkennung des Reinen finden sich bei ihm eine Reihe feiner und treffender Beobachtungen, so wie eine genaue Kenntnifs der Menschen, also ihrer sinnlichen und egoistischen Seite. Seine anziehende Darstellung vermittelte übrigens seinen Schriften den grossen Eingang.

La Mettrie.

La Mettrie (geb. 1714. gest. 1757. geborner Schweizer) sprach in seinen bekannten Werken *) aufs neue für den Materialismus. Er leugnete die Existenz einer geistigen Seele und verschmolz sie gänzlich mit der Organisation, weil die Seele abhän-

*) *Nouvelles libertés de penser. Amst.* 1743. *N.* 4. *sur l'existence de l'ame. Histoire naturelle de l'ame* (vorgeblich) *traduit de l'anglois de Ms. Charp, par feu M. H. à la Haye* 1748. *Ed. nouv., augmentée de la lettre critique de Ms. de la Mettrie. Oxford,* 1747. 8. *L'homme machine. Leyd.* 1748. 12. *L'homme plante* 1748. 12. *Oeuvr. philos.* 1751.

gig sey von dem Körper. Zwischen Pflanze und Mensch erkannte er keinen andern Unterschied als den der Abstufung ihrer Vollkommenheit. Wie wenig er dennoch erwies, sagten mehrere Widerlegungen; so von Tralles, Luzac (bei diesem aber durch gemeine Gründe; Lond. 1748.) und Andern.

Maupertuis.

Maupertuis zeichnete sich dadurch aus, daſs er in seiner Zeit noch Ehrfurcht gegen Religion und moralische Grundsäzze hegte. Die Teleologie erklärte er für gehaltlos und unzureichend; dagegen forschte er nach dem Gesez der Sparsamkeit, unter welchem die Naturkräfte wirken. In seinem *Systeme de la nature* (erst lateinisch und angeblich von Baumann. Erlangen 1751. *Ed.* 2. mit französ. Uebers. *Ed.* 5. französ. Berlin (Paris) 1751.), stellt er folgende Ansicht auf: In der kleinsten materiellen Partikel finden sich Anlagen von einem intelligenten Princip, welches sich in der körperlichen Natur mit einem materiellen vereinigen muſs. In diesem intelligenten Princip haben *desir*, *aversion*, *mémoire*, *intelligence*, als besondere Modificationen des körperlichen Wesens ihren Grund. Der Saamenstof der Aeltern hat Empfindung und Vorstellung, und daher auch einige Erinnerung (*mémoire*) seines vorhergegangenen Zustandes. — Die Seele des Thieres macht dann ein Ganzes von Perceptionen aus, in welchem jedes Element das Bewuſstseyn des Ichs verloren hat, und nun zum Bewuſstseyn des Ganzen concurrirt. — Diese Hypothese ging aus Leibnizzens Monadenlehre hervor. In seinem *Essai de*

philosophie morale (1749. deutsch 1750.) behauptete Maupertuis, daſs im gewöhnlichen Leben die Summe des Uebels die des Guten übersteige. Vergnügen war ihm aber blos die Perception, deren dauernde Gegenwart die Seele wirklich liebt und gern fixiren möchte. Alle Menschen, sagt er, streben sich selbst zu vergessen. Die wenigsten möchten ihr Leben noch einmal leben. Die angenehmen oder unangenehmen Empfindungen des Körpers sind aber eben sowohl wahre Güter oder Uebel als die der Seele, doch sind die Vergnügen der Seele (für Wahrheit und Gerechtigkeit) dauernder, steigender, in dem ganzen Wesen der Seele fühlbar.

D'Alembert und Diderot.

D'Alembert, der Hauptredacteur der *Encyclopédie* (1751. *XXV. T. fol.*), zeichnet sich wenig aus. In seinen *Melanges* sagte er: der erste Schritt der Metaphysik sey die Untersuchung der Geistesthätigkeit. Wollen wir über das Daseyn der äussern Objecte entscheiden, so reicht es hin, daſs wir uns selbst studieren und alle Principe die zur Entscheidung dienen, in uns selbst finden. Die Metaphysik war ihm nach seinen *Elemens de philos.* das Resultat unsrer Sensationen. Die primitiven einfachen Ideen z. B. vom Kalten, von Farben erwerben, wir ursprünglich durch die Sinne, denen wir trauen können. Erwägen wir an einem Object eine Eigenschaft, ohne auf die übrigen aufmerksam zu seyn, so erhalten wir eine abstracte Vorstellung.

D'Alembert hatte zwar Sinn für Thatsachen und für das Praktische, den ungelöſsten Aufgaben entgegengesezt; allein seine Philosophie der fünf Sinne war noch weniger gründlich als die englische des Gemeinsinns.

Diderot, der Gehülfe von D'Alembert bei der *Encycl.* (geb. 1712. gest. 1784.), sah ebenfalls in Thatsachen den Reichthum der Philosophie. Zur wahren Erkenntniſs der Natur sollten sammelnde Beobachtung, combinirende Reflexion und Erfahrung leiten. In seinem *Essai sur le merite et la vertu* (*Paris* 1745. 4.) zeigte er viel Sinn für wahres Verdienst. Dort spricht er auch von der Priorität der Ideen, von Recht und Unrecht, von deutlichen und bestimmten Ideen von Gott. Er zählt die Leidenschaften der Eigenliebe oder des Privat-Interesse auf: Liebe zum Leben, zum Sinnesgenuſs, zur Beharrlichkeit und Ruhe, zum Ruhme und Wetteifer, zur Rache, *ressentiment*, Gedächtniſs für Beleidigung, deren Uebermaaſs die Affectionen lasterhaft macht. Eben dort stellt er auch eine Musterung der (den natürlichen geselligen Neigungen entgegengesezten) unnatürlichen und überflüssigen Neigungen an; als das Vergnügen an Zerstörung und Qualen und die Misanthropie. — In seinem *Code de la Nature* behauptete er eine ursprüngliche Indifferenz des Menschen, aus der ihm erst ein blindes thierisches Gefühl heraustreten läſst. Der Mensch hat also weder angeborne Ideen noch Neigungen; jene empfängt er erst durch die ersten Objecte. Der natürlichen Tension der Triebe gaben kleine Hindernisse eine moralische Attraction,

woraus sowohl die wohlthätige Neigung für Alles, was menschliche Schwäche erleichtert, als auch die Entwiklung der Vernunft entsprang, welche jene Schwäche unterstüzzen sollte. — In dieser Schrift stellt er zugleich als das einzige Laster die Habsucht auf, welche alle bürgerliche Gesellschaft aufreibe.

Systeme de la nature.

Baron von Holbach oder sein Hauslehrer la Grange gab 1770. das *Systeme de la nature ou des loix du monde physique et du monde moral* (II. 8. deutsch von Schreiter, 1783. II. 8.) heraus und stellte darin den Materialismus vollständig dar, ward aber zugleich derjenige, durch welchen die moralische Natur des Menschen theoretisch auf lange Zeit gleichsam vernichtet wurde. Hier wird alles Unglük des menschlichen Geschlechts aus der Verkennung der wahren Sphäre der menschlichen Natur abgeleitet, im Gegensazze der Metaphysik. Die Natur ist nichts Personificirtes, sondern das Wesen der Dinge. Bewegungen, oder das Streben, durch das ein Körper seinen Ort verändert, sind auch die Aeusserungen aller Seelenkräfte. Die Gravitation und die Kraft der Trägheit in der physischen Welt gleicht der Sympathie und Antipathie, der Selbstliebe in der moralischen Welt. Alle Erscheinungen hängen in einer ununterbrochenen Causalkette zusammen, welche nothwendig heifst. Unter den allgemeinen Naturgesezzen steht aber auch der Mensch, welcher über sich selbst gravitirt. Von dem ersten dunkeln Puncte seiner Ge-

burt an, in dem sich noch nicht viel Empfindung an ihm wahrnehmen läfst, erfolgt Alles nothwendig durch die Bewegung äusserer und innerer Substanzen seiner Maschine. Aus dem Glauben an die (völlige) Unabhängigkeit und Selbstständigkeit des Menschen gehen alle Irrthümer hervor. Der Begrif Geist ist eine blosse Negation, ein Wesen, dem kein Merkmal zukommt, von dem wir einen Begrif haben. Daher mufs man bei einer reellen Vorstellung von der Seele nothwendig zu materiellen Merkmalen seine Zuflucht nehmen, und so kann sie also nicht immateriell seyn. Diejenigen, welche Seele und Körper scheiden, thun nichts, als dafs sie das Gehirn von sich selbst unterscheiden. Das Gehirn ist die Seele; denn es macht den Mittelpunct des Nervensystems, von welchem alle Bewegungen der Seele ausgehen, aus. Den Geist, den die Menschen in sich träumten, trugen sie auch in die Aussenwelt über. Alle geistige Fähigkeiten des Menschen sind blosse Arten der Thätigkeit, die aus der dunkeln Empfindung, d. h. aus besondrer Einwirkungsart der Körper auf das menschliche Nervensystem entspringen. Von dem Thiere unterscheidet daher der Mensch sich blos durch die grössere Beweglichkeit des Gehirns. — Es gibt nicht zwei Menschen, die genau auf dieselbe Art empfinden und dieselbe Vorstellung haben. Hätten alle Menschen [dies wohl gegen Helvetius] gleiche Körperkräfte und Geistestalente, so würden sie isolirt leben, und der Schwächere brauchte nicht den Stärkern. Es hängen aber die Seelenkräfte durchaus vom Temperamente ab, welchem lauter physische Ursachen zum Grunde liegen. Die

Medicin (als Körperstudium) mufs der Moral den Schlüssel zum menschlichen Herzen reichen und zugleich Seelenheilung bewirken. In den Temperamenten aber gibt das phlogistische Princip dem Menschen die höchste Energie. Weil Erfahrung nur Vernunft (*raison*) erwerben läfst, so haben auch nur sehr Wenige wirkliche Vernunft. — So erklärte sich dies System gegen den Berkeleyschen Idealismus und für den sehr vortheilhaften Materialismus. Alle Vorstellungen stammen aus Sinneneindrücken, Träume aus schlechter Verdauung. Wir bilden uns blos ein, dafs die Seele sich selbstständig bewege, da sie doch durchaus nicht von den allgemeinen Ursachen, welche das Ganze beherrschen, frei ist. Unser Körper erscheint aber keinesweges als träge todte Materie, sondern als eine empfindliche Maschine, welche sogar zum momentanen Bewufstseyn gelangt. Erst durch Erinnerung daran erhält der Körper das Selbstbewufstseyn und alles, was angeborne Ideen und moralische Gefühle heifst, ist erst erworbenes Resultat der Erfahrung. — Alle Bewegungen der Maschine des Menschen zeigen sich als nothwendige Folgen des Triebes der Selbsterhaltung und Alles ist auch in der sogenannten Freiheit mechanisch. Die Deliberation macht blos ein successives Streben nach Anziehung und Abstossung aus. Unsre Denkarten werden nothwendig determinirt durch unsre Arten zu seyn, und der Mensch erscheint in keinem Augenblicke seines Lebens (gänzlich und nach aussen) frei. Bleibt das menschliche Herz uns immer ein tiefer, oft unergründlicher Abgrund, so liegt der Grund hiervon in der unendlichen Mannichfaltig-

keit und Unmerklichkeit der in uns wirkenden Ursachen. — So ist auch die Seele nicht vom Körper unterschieden, sondern nur das Lebensprincip der Empfindlichkeit des Körpers; dennoch aber unsterblich. — In allen menschlichen Handlungen lag nach diesem Systeme das Interesse als einzige Triebfeder; da kein Mensch uneigennüzzig heissen könne. Glükseligkeit ist das Strebeziel Aller und um dieses zu erreichen, bedarf es nur der Tugend. So stellte das *Systeme de la nature* dar, und bei ihm wird es nöthig, vorsichtig das Blendende von dem Wahren zu unterscheiden. — Gegen dasselbe schrieben Mehrere; So *Bergier*, *de Castillon*, *Holland.* Vgl. bes. von Helvetius: *Le vrai sens du Systeme de la Nature. Ouv. posth. Lond.* 1774. Deutsch 1783.

Bonnet.

Charles Bonnet (Schweizer. geb. 1720. gest. 1793.) war ein nicht blos gelehrter, sondern auch denkender Naturforscher, der allerdings auch vom Empirismus ausging. In sehr geschmükter und rhetorisch eleganter Darstellung schrieb er: 1755. *Essai de Psychologie, ou Consideration sur les operations de l'ame, sur l'habitude et sur l'education. Lond.* 8. Deutsch Psychol. Versuch, als eine Einleitung zu seinen philosophischen Schriften. Mit Anmerk. von C. W. Dohm. Lemgo, 1775. 8. Lange war man wegen des Verfs. ungewifs. Dohm rieth auf Bonnet und dies bestätigte sich dann. (1759. Copenh. 1760.) *Essai analytique sur les facultés de l'ame. Ed.* 3. 1776. II. 8. Deutsch mit einigen Zus. von

Christ. Gottf. Schütz, Bremen, 1770. II. 8. *Oeuv.* Neufchatel, 1779. VIII. 4.

Die Psychologie, sagt Bonnet, hat so gut als die Physik (die er vorher bearbeitet hatte) zwei Haupttheile, einen historischen und einen systematischen; jener ist beschreibend, dieser erklärend. Die Kunst zu beobachten gehört eben so wohl für die Metaphysiker als die Physiker. — Analytisch nannte er seinen Versuch, weil er die Methode der Zergliederung für die beste erklärte. Uebrigens spricht er bescheidener von seiner Arbeit als selbst Helvetius. In der Psychologie könne es weniger Original-Schriftsteller geben, weil es schwerer sey sich selbst als die Aussenwelt zu studiren. Noch sey aber die Mechanik unsrer Vorstellungen wenig aufgeklärt. Er habe in seinem Buche viel Physik und wenig Metaphysik angebracht, da man immer auf den physikalischen Ursprung aller Erfahrung zurük kommen müsse und wir die Seele an sich sehr wenig kennen. Dies seine Bekenntnisse! Durch das ganze Werk ist übrigens die Condillac'sche Vorstellung von einer Statue, welche allmälich belebt wird, durchgeführt.

Die innern Züge seines Systems sind Folgende: Aus den Sinnen entspringen alle unsre Vorstellungen. Die Sensationen sind stets von dem Bewufstseyn begleitet, dafs unsre Seele es sey, welche empfindet. Troz des sinnlichen Ursprungs aber sind nicht alle unsre Vorstellungen blos sinnliche; vielmehr bereitet die Reflexion aus ihnen die abstracten Begriffe. Jeder bestimmten Sensation ent-

spricht eine bestimmte Bewegung der Nerven; jene aber macht nicht sowohl Wirkung als Folge von diesen aus. Unerklärbar bleibt jedoch immer die Wirkungsart, so wie die Natur der Geister ohne Körper. — „Das Spiel der Fibern des Gehirns“ kann als Modification der Seele selbst betrachtet werden; denn nur nach diesen Bewegungen haben wir Vorstellung. Für jeden Sinn aber gibt es besondre Fibern, so wie die Organe eines Jeden verschieden sind. Die Production der Ideen geschieht durch Erschütterung gewisser Fibern des Gehirns nach dem Eindrucke der Sinne; die Reproduction aber geschieht durch die willkührliche Bewegkraft der Seele, welche ohne Hülfe den Gegenstand reproducirt, d. i. durch die Einbildungskraft. Gedächtnifs und Einbildungskraft, die ihren Siz im Körper haben, erhalten ihre Beschaffenheit durch die der Fibern. Die Ideenverbindung erklärt sich aus der Erschütterung einer Anzahl dazu geeigneter Fibern.

Dies Alles stellt Bonnet als Hypothese auf und sagt: Von der menschlichen Seele wissen wir wenig, und dies nur aus der Wirkung durch den Körper. Es ist mehr der Mensch, den wir betrachten, als dessen Seele *). — Den Materialismus hielt er nicht für gefährlich, da es auch Bewunderung verdiene, wie die Materie denken könne; dennoch nahm er die Seele nicht als Modification der ausgedehnten Substanz an.

Der

*) Gegen Bonnets physiologische Hypothese von der Erschütterung der Gehirnfibern s. vorz. die Prüfung von Maafs: über die Einbildungskraft.

Der Charakter war ihm der Inbegrif oder das Resultat aller Fertigkeiten und schwerer zu ändern als Vorurtheile. Nach seiner Annahme determinirt sich die Seele selbst nach der Vorstellung der Motive. Der Wille wählt und die Freiheit ist das ausübende Vermögen des Willens. Der Verstand aber regiert den Willen.

Nach Bonnets Hypothese richtete sich dessen Vergleichung des Menschen und der Thiere. Diese haben ebenfalls untheilbare und immaterielle Seelen; sie steigen in ihrer Entwiklung auf und der Affe mufs so einst des Menschen-Stelle einnehmen können. Dabei stellte er die Stufenordnung der Natur oft nur nach Fiction dar und behandelte den Menschen nur als Thier.

Robinet.

Robinet lieferte eine Naturphilosophie, in der er oft Paradoxieen verfolgte. Er gab am Beschlusse seines Werkes: *de la nature.* 1761—8. 5 Vol. eine Physik der Geister, d. i. eine Theorie der Thätigkeiten denkender Substanzen nach den Regeln der Optik und Akustik, als beständigen und unwandelbaren Principien. Der Widerspruch liegt schon im Titel, und ist nichts als eine rationale Psychologie im Wolf'schen Sinne, wenn auch nicht in solchem Umfange und Geiste. Er sagte, dafs seine Theorie sich sowohl mit dem Materialismus als Immaterialismus vereinigen liesse. Als Factum stellt er eine Präexistenz der Keime oder ursprünglichen Saamen dar, aus denen sich Körper und Geist entwickle, welches beides vorher in dem

Keime des Körpers existirte. Die Wirkung des Geistes auf den Körper ist, nach ihm, blos Reaction, und was der Geist thut, kann er nur vermittelst des Körpers. Die Neigungen wekten die äussern Gegenstände. Der Geist, der von jeher präexistirend mit dem Körper verbunden war, erzeugt sich bei dem ersten Punct der Entwiklung des Keimes, und vor der Befeuchtung ist er ohne Bewufstseyn, ohne Thätigkeit. Die Disposition des Geistes aber entspricht allemal der des Körpers und für jede Nüance der körperlichen Organisation hat die Intelligenz einen eignen Grad der Intensität. Diese verhältnifsmässige Entwiklung von Geist und Körper verfolgt Robinet scharfsinnig und umständlich, fügt auch eine gute psychologische Erörterung der Ursachen, warum wir aus unsern ersten Lebenswochen und Jahren keine Erinnerung behalten, bei. Zugleich findet man viel Speculation über den Embryonenzustand und die Vibration der Nerven als Grund der Sensationen.

In der ganzen Natur sah Robinet vollkommnen Einklang, auch des Uebels und des Guten, und daher auch eine vollkommne Gleichheit der Quantität des Schmerzes und Vergnügens. — Seine Theorie der Erzeugung aus ursprünglichen Keimen ist reich an scharfsinnigen Bemerkungen, die er meistens in Bezug auf Theodicee aufstellt. Zugleich behauptete er einen sechsten Sinn, welcher feiner und edler sey als alle Andre, aber doch mit den Nervenfäden des Gesichts und Gehörs näher in Verbindung stehen könne, — den moralischen Sinn. Die Impressionen desselben sollten aber

auch Zusammenhang mit den übrigen Sinnen haben, ob er gleich selbst innrer Sinn sey. Dadurch ward die Moralität auf blosse Empfindung gestüzt. So abentheuerlich nun auch Robinet die Idee von einer Entwiklung aller Naturwesen aus Keimen oft darstellte und übertrieb, so dogmatisch es nach seiner Hypothese war, daſs alle reife Producte nur Vergrösserung des Keimes enthielten, so lag doch in der Idee der Entwiklung ein Fortschritt. In dem erwachsenen Menschen, behauptete Robinet, kann nichts enthalten seyn, was nicht schon ursprünglich im Menschenkeime von Mutterleibe lag.

Die Natur eines Geistes zu kennen, läugnete er, so wie die Entscheidung über Materialität und Immaterialität. Daher rettete er sich zur Negation der Materie, um die Natur des Geistes zu bestimmen, insofern auch nicht Gradationen der Geister behauptet werden könnten. Man darf, sagte er, auch nicht behaupten, daſs das Denken ein so nothwendiges Merkmal des Immateriellen sey, als etwa die Ausdehnung für die Materie, denn nicht jedes nicht ausgedehnte Wesen denket. Das Denken ist nur eine Modification des menschlichen Geistes, ob dieser gleich nicht ohne Organe denkt. Robinet leugnete daher die Möglichkeit eines gänzlich reinen Gedankens.

Dennoch behauptete Robinet eine Stufenfolge der Naturwesen, und entwickelte vorzüglich scharfsinnig das Gesez der Stetigkeit. Den Unterschied der Naturreiche hob er auf und nahm blosse Modificationen der organisirten Materie an. Hier kam er auch auf die Natur der Organisa-

tion; doch behauptete er nur organisirte, keine rohe, Materie (gegen Bonnet). Thierheit oder Animalität dehnte er weit aus und gab sie auch den Pflanzen (Nahrung, Zeugung, Wachsthum).

Jean Jacques Rousseau.

Jean Jacques Rousseau (geb. 1712. in Genf grst. 1778.) gehörte zu den Menschenbeobachtern, die durch schwächliche Gesundheit, oft durch Kränklichkeit gestört wurden. Früh schon lernte er Plutarch und Tacitus schäzzen und studirte sie; leidenschaftlich liebte er Musik. Seine Armuth und Noth gab ihm Bitterkeit gegen Reiche, Miſstrauen gegen Menschen, ja flöſste ihm stolze Misanthropie nach seinem eignen Geständnisse ein. In seinem Charakter lag Gefühl, lebhafte und glühende aber düstre Phantasie, die meist ins Schwarze mahlte, neben weichen Herzen; daher sein phantastisches Selbstgefühl bis zur Eitelkeit; daher sein Eigensinn; daher er unglüklich und durch Unglük aufgeregt ward.

Zuerst erschien von ihm 1750. eine Preisschrift für die Akad. zu Dijon, wo der Scherz eines Freundes seinen Ehrgeiz zu dem Paradoxon trieb, die Gebrechen allein heraus zu heben, welche der Mensch in der bürgerlichen Gesellschaft erfahren müsse. — Von hier an blieb ihm eine gleiche Richtung eigen. — 1755. *Discours sur l'origine et les fondemens de l'inégalité parmi les hommes.* Was Rousseau selbst seyn wollte, lieſs er hier den Menschen von Natur seyn, — frei, aber ungesellig. — 1761. erschien seine *Nouvelle Heloise.* Dieser Roman ward anfangs kaum bemerkt. Er enthält je-

doch einen reichen Schaz von Menschenkenntniſs und psychologischen Bemerkungen; nur ist das sittlich Schöne darin (nach Salat's treffendem Ausdrucke) mit einer Kruste von Sinnlichkeit umgeben. — 1762 *Emile* — (weshalb R. vom Parlament zu Paris vertrieben wurde). Hier sah R. in den Kindern nur Gutes — eine Unschuldswelt. Epoche machte das Werk für naturgemässere Behandlung. (Deutsch zuerst Berlin, 763. IV. Th. 8.). — Endlich erschienen *Confessions*. (1778. Auch *Geneve*. 1782. II. 12.) *Nouvelles Confessions* 1790. *)

Rousseau war nicht Menschenhasser, sondern, bei seiner gefühlvollen Seele, im eingeschränktern Sinne, nur Geringschäzzer des geselligen Menschen und aus trüber Laune in Collision mit bürgerlicher Uebereinkunft, nicht aus Grundsäzzen.

Je mehr der genialische Rousseau aus Widersprüchen zusammengesezt war, desto mehr sind

*) Die vorzüglich kritische Ausgabe ist die Neufchateller von du Peyrou. Dieser hatte dieselbe veränderte Abschrift Rousseau's vor sich, welche Rousseau's Witwe, Therese Lavasseur dem Convent überreichte. Sie sind mit den merkwürdigen Namen und ihren (von S. 26—93. beigefügten) Charakteristiken in folg. Schrift erschienen: *Confessions de J. J. Rousseau. Noms qui ne sont indiqués que par des lettres initiales dans les editions inprimées. Paris*, 1796. 93 S. 8. *Seconde Partie ou Suite des Confessions*. 1790. *Ed. enrichie d'un nouveau recueil de ses lettres. III—VII. Tome.* Seine Bekenntnisse (schlecht übersezt). Tübingen, 1790. III. 8. vom Freyhrn v. Knigge. IV. Th. gr. 8. Berlin 1790. Neuere Ausgabe. Leipsic 1804—5. IV. T. 8.

Rousseau's Bekenntnisse eine beredte Darstellung menschlicher Grösse und Kleinheit zugleich. Er hat hier eine in mehrfacher Hinsicht schwierige Aufgabe gelöfst. Er unternahm es (was Tausenden nicht gelingen wird und Mehrern nach ihm wirklich nicht gelang), mit seltener Offenheit und der genauesten Ausführlichkeit alle Einfälle seiner unregelmässigen Einbildungskraft, eine Menge flüchtiger Gedanken seiner unbeständigen Einbildungskraft der Welt vorzulegen, seine Gefühle bis ins gröfste Detail auszumahlen. Nur ihm konnte ein solches Unternehmen gelingen. Man erhielt hier mehrere neue Aufschlüsse über die geheimen und verborgenen, aber dennoch wahren Triebfedern menschlicher Handlungen, über die unzähligen Kunstgriffe der Eitelkeit und die Schlupfwinkel und Sophismen, in denen das menschliche Herz sich zu verbergen sucht. Rousseau legte das, was schon in tausend Menschenherzen lag, hier zuerst nicht blos mit Nachdruk des Vortrags dar, sondern noch in einer von so feuriger Phantasie gedichteten Einkleidung. Daher haben alle seine Werke einen so grofsen und geheimen Einflufs auf seine Leser, troz dem, dafs seine Art, die Welt anzusehen, von dem Meisten abweichend ist. Immer spricht er von und aus sich, und sein System ging aus seinem Herzen hervor. Neben den einzelnen treffenden und consequenten Raisonnements finden wir in den ersten Principien die widersprechendsten Grundsäzze. Er konnte den ursprünglichen Zustand des Menschen, als einen thierischen darstellen, und doch waren sittliche Gefühle in ihm rege. Er empfahl den Naturzustand und doch woll-

te er einen Staat errichtet haben, in dem ausschliefslich die Vernunft herrsche.

Für ihn lag das höchste Gut und das Leben in sich selbst, d. h. freilich gröfstentheils in dieser Gefühlsnatur, ein unthätiger Genufs der Gefühle, freies Spiel der Einbildungskraft. Daher ist auch seine Darstellung eigner Gefühle die Schönste. Allein ihr darf man auch nicht volles Zutrauen schenken, da Rousseau von sich selbst sagt, dafs er nie offen geredet habe. Er brütete nicht blos als Phantast, sondern auch als Sophist und konnte aus geheimem Stolz und Verdrusse gegen Schwächen Andrer heftig werden und sie ins Dunkel stellen.

Als Darstellung seines Charakters in den kleinsten Zügen bleiben seine Bekenntnisse merkwürdig, und es läfst sich dieser auch leicht aus Allem, auch dem Widersprechenden, herausfinden. Dieser aber bleibt stets merkwürdig, ein mannichfaltiges Gemisch von Losgebundenheit und Beschränktheit. Man hat dabei zu unterscheiden, dafs Vieles in ihm nothwendig erfolgte und von ihm absichtlich genährt wurde, was bei Andern nur zufällig erscheint. Ueberdies bleibt es ein Fehler seiner Selbstbeobachtung, dafs er die höhern Zwecke des Handelns und seine moralische Natur minder beachtete. Ihm selbst fehlten feste sittliche Grundsäzze. Immer kämpfte Rousseau gegen die Denkart, welche die gemeine heifst und mufste dadurch einseitig werden.

Er mufste den wirklichen Menschen falsch beurtheilen, weil er früh ihre Mishandlung und Kälte erfuhr und sie nur von einer Seite und nur aus einem traurern Gefühl, auch nur von der Stu-

be aus beurtheilte. Eben so schief mufste er auch oft sich selbst, zuweilen sogar schlechter beurtheilen. In den geheimen Beweggründen seiner Handlungen konnte grade Er als Verstimmter und als Egoist am wenigsten eindringen; daher auch eine Darstellung und Entwiklung des wahren Rousseau und eine Zurükführung seiner schlechten unbestimmten Urtheile auf reinere und bestimmtere noch eine psychologische Aufgabe bleibt.

Die Franzosen scheinen mehr Beobachter der Details und minder Metaphysiker als die Britten, mehr allgemeine und oft glükliche Räsonneurs, als tiefsinnige Ergründer, mehr Beobachter des Concreten als Selbstbeobachter. Ihre praktischen Winke sind weder zuverlässig noch energisch genug. Ueberhaupt aber bleiben unter ihnen mehr Menschlichkeiten in Ständen, in die sie die Menschheit getheilt glauben, der Gegenstand der Reflexion und zwar bald in der Form von aphoristischen Maximen, bald von Satyren, bald von lebendigen, oft übertriebenen Schilderungen. Man findet den ganzen Franzosen und das Element, in dem er lebt, wenn man bemerkt, wie Condillac's *Sensibilité* bis zu *Tracy* herabherrscht. Sie leben im leibhaftigsten und seichtesten Materialismus. Wie ganz anders hätte die französische Psychologie bei ihrer einnehmenden Darstellung den Europäern imponiren können, wenn sie, statt der Metaphysik von Des Cartes und Condillac, die Beobachtungen von Menschenkennern, wie einen Rochefoucault, mit den Naturanalogieen eines Buffon näher verbunden hätte!

Deutsche.

Um die Mitte des 18. Jahrh. wurden die Deutschen immer vertrauter mit der schönen und philosophischen Literatur der Franzosen und Britten. Dies stürzte die Wolfische Schulmethode. Die unter den Deutschen lebenden Franzosen und ihre Freunde, Friedrich der Grosse an der Spizze, thaten das Uebrige *). Die Darstellung in psychologischen Schriften der Deutschen wurde freier, während die schöne Literatur in Deutschland mehr Freunde gewann. Namentlich lernten die Deutschen die schönen Werke der Britten weit später als die der Franzosen, Italiener und selbst Spanier kennen. Das erste Stük von Shakespear erschien deutsch erst 1741. (Der Jul. Cäsar vom Minister von Bork), dann erst 1758. und 1764. wieder, in welchem lezten Jahre Wieland erst den Plan zu einer Uebersezzung der ganzen Werke machte. Und auch dies hatte eignen Einfluſs.

Grade jezt fing man an, ein stärkeres Interesse an der Psychologie zu zeigen, ohne welches vorher-

*) Vieles wirkte dieser Philosoph auf dem Throne, der jedoch die Menschen nur in der Wirklichkeit, und sie dadurch nur als unvollkommne Geschöpfe ansah. Sein Begrif von dem Menschen war kein hoher; denn er konnte sagen: „Könnte man auch die Menschen aus so vielen Irrthümern ziehen, so ist es erst noch die Frage, ob sie dann auch wirklich der Mühe, sie aufzuklären, werth sind.“ „Der Mensch scheint mir mehr empfänglich, seiner Einbildungskraft als dem kalten Verstande zu glauben. Das System des Wunderbaren verführt, und der Mensch ist mehr sinnlich als vernünftig.“ (Briefe von d'Alembert. 1770).

gegangenes Interesse auch Kant schwerlich an eine Kritik des Menschengeistes gekommen wäre. Der Grund dieses Interesse, welches von nun an langehin die Erfahrungsseelenlehre sogar zum Modestudium erhob, lag 1) in der Ermüdung von metaphysischen Spizfindigkeiten ohne Zweck, wie in der dunkeln Hofnung, auf dem Wege der sichern Erfahrung über den Menschen vielleicht zu einer zuverlässigern und fruchtbarern Metaphysik zu kommen, wie denn auch wirklich mittelbar manche psychologische Untersuchungen der Metaphysik nüzlich wurden; 2) in der Nothwendigkeit, gegen die Zweifler an bisher geachteten Wahrheiten, bei der Freiheit des Denkens auf die Bedürfnisse und Fähigkeiten der menschlichen Natur zurükzukommen; 3) in der Empfehlung der Lockischen Philosophie; 4) in der mannichfaltigern, gefälligern Darstellung, welche grade psychologische Untersuchungen zuliessen, da sich eben jezt mehrere Deutsche für schöne Literatur interessirten; 5) in der Beschaffenheit der damaligen deutschen Aesthetik; 6) in den jezt sich häufenden Zeitschriften und vermischten Beiträgen, in denen man nun viele Scenen aus dem Menschenleben aufstellte, wie aus Reisebeschreibungen. Nur drohte die eingerissene Popularphilosophie auch der Gründlichkeit der Psychologie.

Die Lehrbücher der Psychologie folgten jezt noch den ältern, ehe sich der Einfluſs einer späteren Periode, nach der Erscheinung der kritischen Philosophie bewährte.

Von Rousseau's Geist genährt, erschien ein philosophischer Empiriker in dem Arzte Jo. Ge. v.

Zimmermann (geb. 1728. in der Schweiz, gest. 1795.). Schon 1756. schrieb er sein 1784. zulezt herausgegebenes Buch über die Einsamkeit voll heller Blicke; 1763. sein Original-Werk: von der Erfahrung. Schon da unterschied er sie von blinder Uebung oder Routine. „Es ist eine Wahrheit, sagt er, die in unsern Zeiten alle wahre Philosophen predigen, daſs unter allen menschlichen Wissenschaften die nüzlichste und noch zur Zeit die unvollkommenste die Kenntniſs des Menschen ist.“ Die wahre Erfahrung lieſs er schon viel voraussezzen in dem Seher. — Zugleich zeichnete sich dieser Arzt durch interessante Darstellung aus.

Is. Iselin (gest. 1782.) schrieb seine philosophischen und patriotischen Träume. (Zürch 1759.) Lord Home hatte geäussert: „daſs auf die Einführung von Gesezzen und Gewohnheiten weit mehr als alle von Montesquieu angeführten Ursachen die menschliche Natur Einfluſs gehabt habe.“ Dies veranlaſste Iselin zu s. Versuch über die Geschichte der Menschheit. Frkf. 1764. N. Aufl. 1767. 1774. 1784. II. 8. In diesem handelt sogleich das erste Buch ab eine psychologische Betrachtung des Menschen, welche schon Iselin selbst metaphysich [also ungern] nannte. Doch war ihm das Aufsteigen von dem Kinde an durch die übrigen Lebensalter sehr gegenwärtig.

Zu den Begründern der Seelenlehre trat Hieron. David Gaub, (geb. 1705. in Heidelberg, gest. 1780.) Boerhave's Schüler in Leiden. *Oratt. II. de*

regimine mentis, quod medicorum est prior et alter. Lugd. B. 1763. 4. *Argentor.* 1776. 8.

Moses Mendelssohn (geb. 1729. in Dessau, gest. 1785.) liefs 1755. Briefe über die Empfindungen erscheinen. Dies sein erstes Werk war wenigstens eine ruhige Untersuchung der Gefühle in Beziehung auf Aesthetik. Der Charakter der Nüchternheit und des Tiefsinns sprach sich darin aus, wie er auch von scharfsinniger Analyse zeugt? Er fand zuerst das rechte Gesez für die gemischten Gefühle auf. In seinem Phädon, (1775.) behauptete er die Einfachheit der Seele. Die Annahme von der Beharrlichkeit der Seele grif Kant (Kritik d. r. Vern. S. 413.) an. Mendelssohn bestimmte auch zuerst den Begrif der Seelenmalerei. Auf Seelenkrankheiten rieth er die Eintheilung der Arzneikunde anzuwenden.

Lessing, welchen Mendelssohns Geschmak gebildet und mit ihm den Platon gelesen hatte, war der Erste, welcher in Jacobi eine Vorliebe für Spinoza erwekte. „Ἓν καὶ πᾶν, ich weifs nichts anders," waren Lessings Worte, die ihm Mendelssohn am wenigsten zugetraut hatte. Dadurch aber geschah der erste Anstoſs einer spät erst bestimmter hervorgetretner Richtung auf Naturphilosophie. Was Mendelssohn suchen muſste, und dennoch kaum fand, das erreichte Lessing durch kühne Blicke. Dennoch schrieb (schon 1757. Aug.) Mendelssohn an Lessing (S. 203. der Briefe): Ueberhaupt finde ich in Spinozens Theorie von den Affecten so viel Gründliches, daſs ich mich verwundere, wie die neuern Welt-

weisen über diese Materie so haben hinwegeilen können. Kaum haben Wolf, Reusch und Baumgarten mehr davon als die blosse Worterklärung."

Auch 1763. correspondirte Lessing über Spinoza mit Mendelssohn (Th. 28. S. 299.), und dieser behauptete, dafs Spinoza bereits die wesentlichen Säzze von Leibnizzens Harmonie aufgestellt hat. So kannte also und billigte auch Mendelssohn die Lehre Spinoza's. Der seit 1755. zwischen beiden Gelehrten geführte Briefwechsel ist voll von interessanten psychologischen Bemerkungen. Lessing hatte mehr Dichter gelesen und beurtheilt, Mendelssohn mehr Philosophen studiert; jener besafs mehr Geschmak, dieser mehr Untersuchungsgeist. Lessing fand die Perfectibilität, als die Beschaffenheit eines Dinges, vollkommner werden zu können, in allen Dingen. Er stellte über die Natur des Mitleids, der Verwunderung und einzelner Leidenschaften feine Analysen dar. Merkwürdig ward auch seine Ansicht von der Erziehung des Menschengeschlechts.

In *Godofr. Ploucquet D. philos. de studio psychologico rite ac feliciter instituendo. Tubing.* 1758. 4. lieferte Pl. und J. Ferd. Seiz fromme, aber dürftige Bemerkungen über die Nothwendigkeit der Selbsterkenntnifs von der fremden Menschenkenntnifs. Gut ist die aufgestellte Thesis: Psychologie sey kein Theil der Metaphysik.

Herm. Sam. Reimarus (geb. 1694. gest. 1765.) ein gründlicher Denker, schrieb 1762: Betrachtungen über die Kunsttriebe der Thiere. Er machte hier vorzüglich auf ihre praktischen Vermögen und auf die ihnen fehlende Freiheit aufmerksam.

Vorstellungsvermögen, Gedächtnifs und Phantasie gestand er ihnen zu.

Jo. Ge. Sulzer, der Freund Mendelssohns (gest. 1779.) der vielumfassende Kenntnisse mit philosophischem Geiste verband, ward durch seine Theorie des Gefühls merkwürdig. 1762. erschien (zuerst in den *Mémoires de l'Ac. Berl.*) seine Theorie der angenehmen Empfindungen; er leitete sie aus dem Grundtriebe der Seele, Ideen hervorzubringen (Vorstellungs-Trieb) ab. Schon da war ihm die Einfacheit der Seele wenigstens gleichgültig. 1771. begann seine Theorie der schönen Künste, und 1773. (Neue Aufl. 1782.) erschienen seine vermischten philos. Schriften. Dort betrachtet er unter Andern die Unsterblichkeit der Seele als Gegenstand der Physik; dort zeigt er den Einflufs der Sprache auf Entwiklung der Vernunft. Ihm verdankt man Aufklärung der Natur der dunkeln Vorstellungen, welche nur empfunden, nicht gedacht würden; so wie Mehreres über einige Eigenschaften der Seele, insofern sie mit den Eigenschaften der Materie Aehnlichkeit haben.

Nennenswerth ist es, dafs Riedel schon 1769. in seiner philos. Biblioth. (zu Feders Logik St. 3. S. 127.) schrieb: Ein grosser Theil der Psychologie gehört zur Moral, die Kenntnifs des körperlichen Menschen sollte von der Kenntnifs des Menschen, wiefern er Geist ist, nicht getrennt werden, wegen des gegenseitigen Einflusses des sichtbaren Ichs auf das Unsichtbare.

Schütz empfahl in seiner Abhandlung über die verschiedenen Methoden der Psychologie (vor der

Uebers. des Bonnetschen Werkes) die Beobachtungskunst und die empirische Methode vor der analytischen, und besonders vor der synthetischen.

Christian Garve geb. 1742. gest. 1798. arbeitete frühzeitig schon für Psychologie, in einzelnen Abhandlungen: Versuch über die Prüfung der Fähigkeiten 1767. Preisschrift über die Neigungen 1768; und in Uebersezzungen mehrerer englischen Werke von Ferguson, Smith u. a.

Wäre Garve mehr ein systematischer Psycholog als Philosoph für die Welt gewesen: so dürfte es wohl die Frage seyn, ob sein Verdienst so eigenthümlich und selbst so hervorstechend gewesen wäre, als es nun wurde. Er war kein Philosoph für die reine Wissenschaft. Läfst man aber seine ganze Philosophie nichts als immer Psychologie seyn: so fände doch auch dies nur in einem uneigentlichen Sinne statt. Man kann zugeben, dafs Garve selbst in der Moral Psycholog, auch dieser mehr als Moralist war; allein dennoch läfst sich nicht sagen, dafs ihn die Seelenlehre, blos als solche, als ein abgerundetes System angezogen hätte; er hat nicht einmal ihre Idee, geschweige ihre Gränzen, bestimmt. Kurz, Garve war nicht einmal Psycholog im vollsten Sinne des Worts, wenn gleich sein Verfahren überall psychologisch war; er war wenigstens mehr innerer Naturbeschreiber als innerer Naturlehrer, mehr Beobachter als Psycholog, Psycholog aber fast nur als strenganhaltender Zergliederer und Erklärer des Beobachteten. Durch diese nähere Bestimmung des ihm gewöhnlich beigelegten intellectuellen Charakters, wird am wenigsten sein Verdienst, nur sein wahrer Bezirk

und der eigentliche Wirkungskreis seines Geistes beschränkt. Vielmehr würde das Ausgezeichnete und die Eigenthümlichkeit seines unbestrittenen Verdienstes ohne jene, sogleich näher zu entwickelnde, Richtung seines Geistes, schwerlich den Grad von Vollendung und zugleich des bleibenden Werthes erhalten haben. Dazu trug jedoch nicht blos die Art bei, wie er, ohne um eine künstliche und schulmässige Form der Seelenlehre, geschweige um metaphysische Speculationen für dieselbe, bekümmert zu seyn, Psycholog, sondern noch mehr, wie er Beobachter war. Garve war wenigstens eben so feiner Beobachter menschlicher Verhältnisse als ein sorgfältiger Selbstbeobachter; und schon in diesem Umstande liegt ein Theil der Auflösung der Frage, welche C. G. Schelle in einem zweiten, nicht erschienenen, Theile seiner Briefe über Garve's Schriften und Philosophie (1. Th. 1800.) beantworten wollte, der Frage: „von welcher Art ist Garve's Beobachtungsgeist, und warum erscheint er weniger originell, als er in der That ist?“ Man findet in Garve Originalität, und zwar eben darum, weil er, frei von den Fesseln eines Schulsystems, die Welt, vorzüglich aber sich selbst, beobachtete, und sonach aus der ersten und reinsten Quelle schöpfte. Die innere tiefe Wahrheit seiner, überdem ohne Prunk und Lärm vorgetragenen, Beobachtungen durch seine deutliche Auseinandersezzung noch näher veranschaulicht, macht, dafs man sie für gemein und bekannt, und minder originell hält. Das Eigenthümliche seines Beobachtungsgeistes liegt aber darin, dafs dieser bis in das kleinste Detail mit Ruhe und Anhalten eindrang,

zugleich

zugleich aber praktisch war, und an die vielseitigsten Verhältnisse sich anschmiegte. So mufste auch Garve ein Philosoph für die Welt werden; denn der ganze Gang seiner Reflexion und die Wirkungsart seiner Anlagen führten ihn darauf von selbst hin. Sein von ihm selbst offen eingestandenes Streben nach gesellschaftlichem und gebildetem Umgang, und nach Bekanntschaft mit der grossen Welt, in der seine Wifsbegierde eine Schule der Menschenkenntnifs fand, leitete ihn zu Beobachtung ganzer Stände, so wie einzelner Menschen. Jenes beweist seine Charakteristik der Bauern, dieses seine Charakteristik Gellerts und Zollikofers, Friedrichs des Grossen, von Klöber's und von Paczensky's. Wie wichtig ihm aber Selbstbeobachtung war, dies beweisen nicht blos mehrere Stellen in seinen Schriften, aus denen ein lang fortgesezte Aufmerksamkeit auf sich, ja eine Belauschung seiner selbst hervorleuchtet; sondern auch sein Rath, den er dem jungen Ditmar in dieser Hinsicht gab, und das ihm empfohlene Selbstgespräch in einem Tagebuche; noch mehr aber sein eigenes frühes Geständnifs in seinen Briefen an eine Freundin, welches zugleich die Gegenstände seiner Wahrnehmung näher bezeichnet. „Ich grübele, sagt er dort S. 184., vielleicht gar zu gern über meine eigene Empfindungen, und oft verliert sich mir der Gegenstand aus dem Gesichte, indem ich seine Wirkungen aufsuchen will." Garve war glüklicher in Zergliederung moralischer Gefühle als sinnlicher Eindrücke, z. B. einer Gebirgsnatur. Die Ruhe, mit welcher er einen Gegenstand von den mannichfaltigsten Seiten betrachten konnte, erleichterte das Geschäft seines Scharfsinnes, die

Seelenveränderungen zu analysiren und ihre Ursachen zu erforschen. Charakteristisch ist hier wieder der Blik in sein Inneres (a. a. O. S. 53.): „Es ist eines von meinen Steckenpferden, über Alles, was in mir und — um mich vorgeht, zu philosophiren, jede Begebenheit, wenn sie auch die natürlichste und gewöhnlichste von der Welt ist, zu erklären, und aus Gründen zu zeigen, wie sie möglich geworden ist.“ Da der Mensch ihn zunächst mehr in der wirklichen Welt anzog: so erklärte er oft zu viel aus den Einflüssen zufälliger Verhältnisse und äusserer Dinge, und zu wenig aus seinem Wesen selbst. Uebrigens schlug er in seinen Zergliederungen meist den historischen Weg ein, und fragte überall, wie schon Fülleborn treffend bemerkte: wie sind, analogisch zu schliessen, diese Empfindungen, jene Begriffe in dem Menschen entstanden? Wie haben sie sich zuerst geäussert? Was ist nach und nach hinzugetreten? Bei der Beantwortung bot er nun gemeiniglich zugleich seine ausgebreiteten Sachkenntnisse auf, so wie die Gelehrsamkeit, die er besafs, seinem psychologischen Sinn eher Vorschub leistete, als Eintrag that. In der Moral dem stoischen Princip der Naturgemäfsheit im Handeln hold, war ihm die Tugend die menschliche Natur selbst in ihren freien Handlungen, und der Mensch von Natur zur Tugend geneigt (s. Ditmar's Erinnerungen an Garve S. 139.). Seine Vermischung der Psychologie mit der Moral hatte also den Vortheil, dafs er, wo nicht hoch, doch sehr mild und schonend von den Menschen dachte, die er lieber für zu gut als zu schlecht nahm; nur die guten und talentvollen Menschen waren ihm die

Repräsentanten der Menschheit, wie er selbst sagte. Wäre Garve nicht schon durch seine erschöpfende Zergliederung der Seelenveränderungen, die doch überall mit praktischen Winken und gemeinnüzzigen Rathschlägen gewürzt war, einer ausgezeichneten Erwähnung werth: so würde man ihn als ein unerreichtes Muster seiner Art in der Kunst der Ausführung seiner philosophischen Ideen, in der Deutlichkeit der Auseinandersezzung, in der natürlichsten und faſslichsten, im Ganzen nichts weniger als troknen oder unberedten, Darstellung aufstellen dürfen. Sowohl seine frühern einzelnen Abhandlungen, als auch seine vermischten Aufsäzze (1796 und 1801. II Bde. 8.), noch mehr seine Versuche über verschiedene Gegenstände aus der Moral, der Literatur und dem geselligen Leben (1792—1800. IV Bde. 8.) enthalten einen Schaz psychologischer Bemerkungen, deren weitere Verfolgung und Prüfung sehr nüzlich werden kann.

J. A. Unzer's Erste Gründe einer Physiologie der eigentlich thierischen Körper, 1771. waren nennenswerthe Beiträge zur Psychologie.

Christoph Meiners behandelte die Philosophie nur psychologisch. In seiner Revision der Philosophie (1772.) erklärte er Vernunftlehre und Psychologie für identisch, und drängte diese in jene zurük. Er lieferte dann: einen kurzen Abriſs der Psychologie (1773.) und dann einen: Grundriſs der Seelenlehre (1786.), in denen er eine Sammlung von Meinungen und Machtsprüchen über einige psychologische Gegenstände lieferte. Auch hier tadelte er die Trennung der Logik von der Psychologie. Die so-

genannte Thelematologie oder die Lehre von den Trieben, Neigungen und Leidenschaften wollte er der praktischen Philosophie vorbehalten wissen. Er zeigte sich in der Vorrede als Gegner Kants und wiederholte seinen Streit gegen denselben auf gleiche Art noch später in der Vorrede zu seiner allgemeinen kritischen Geschichte der Ethik oder Lebenswissenschaft (1801. Th. 1.). Hier näherte er die Seelenlehre der Moral, d. i. der seinigen. Was an ihm schäzbar bleibt, sind die historischen Bemerkungen über ältere Meinungen.

Schon 1774. urtheilte die Biblioth. für Philos. und Lit. Bd. 1. St. 2.; Niemand würde leugnen, daſs Logik Psychologie voraussezze, und in jener manches Psychologische vorausgeschikt werden müsse; nur folge nicht daraus, Psychologie und Logik sey in Eins zu werfen, und in der Psychologie von Definitionen zu handeln. Sonst könnte man auch die Moral zur Psychologie rechnen.

Wie Meiners, so glaubte auch Ernst Platner, in seiner Anthropologie für Aerzte und Weltweise 1. Th. Leipz. 1772., daſs die Logik nichts sey als Psychologie. Er wollte weder eine Logik noch eine Psychologie liefern (obgleich das Meiste psychologisch ist), sondern nur Anthropologie. Hier theilt er die Erkenntniſs des Menschen in drei Wissenschaften: 1) Vom Inbegriffe von Geschäften des Körpers; Anatomie und Physiologie. 2) Von den Kräften und Eigenschaften der Seele, ohne allezeit die Mitwirkung des Körpers in Betracht zu ziehen; Psychologie oder Logik, Aesthetik und ein grosser Theil der Moralphilosophie. 3) Betrachtung des Kör-

pers und der Seele in ihren gegenseitigen Verhältnissen, Einschränkungen und Beziehungen; Anthropologie. — Der Plan war einigermassen ein Andrer als der gewöhnliche, z. B. die Abhandlung vom Genie am Ende (einer Anthropologie!). — Ein zweiter Theil folgte nicht, und man konnte von der neuen Anthropologie eine neue und nach eignem Geständnisse längst vorbereitete Schrift erwarten. Es erschien: Neue Anthropologie für Aerzte und Nichtärzte mit besondrer Rüksicht auf Physiologie, Pathologie, Moralphilosophie und Aesthetik, 1. Bd. Leipz. 1790. gr. 8. Man kann sie zwar als ein von der älteren völlig unabhängiges Werk betrachten; doch darf man sie durch Jene wohl vorbereitet nennen. Auch in der neuern sollten wenigstens die bekannten physiologischen und psychologischen Lehren möglichst vermieden werden. Obgleich auch ihre Vollendung durch einen zweiten Band im vorigen Jahrhunderte, und auch noch später, vergeblich erwartet wurde, so enthält sie doch einen Reichthum an schäzbaren, und was ihren vorzüglichen Werth ausmacht, an eigenen Beobachtungen; eine grosse Anzahl neuer Vorstellungsarten, Erklärungen, Classificationen oder näherer Modificationen älterer Bestimmungen, wie man dies namentlich in der Theorie des Empfindungs- und des Bestrebungsvermögens antrift; den ersten, mehr umfassenden Entwurf einer vollständigen Anthropologie, ob er sie gleich nur als Untersuchung des Verhältnisses der menschlichen Seele und des menschlichen Körpers zu einander betrachtete; scharfsinnige Unterscheidungen der Arten, wie der verschiedenen Wirkungen der Gemüthsbewegungen; ein Gepräge des Selbst-

denkens, des Zweifelns über manche angenommene Meinungen, wie eines philosophischen Geistes, den man wenigstens mit dem Arzte nicht immer vereinigt findet. Auch Platners Stahlianismus konnte den rein psychologischen Erklärungen um so günstiger werden, je mehr er ihn schon zu läutern suchte. Allein, wie er sich bereits selbst in der neuen Ausgabe seiner philosophischen Aphorismen (Th. I. 1793.) wegen der noch in der neuen Anthropologie vorkommenden Unbestimmtheiten in der Festsetzung der, besonders schwierigen Begriffe einigermassen entschuldigte: so urtheilte man schon bald nach der Erscheinung dieser Schrift, dafs die Menge von Hypothesen, welche in dieser Menschenlehre, und zum Theil als ausgemachte Wahrheiten, vorgetragen werden, ein sehr bedächtiges und prüfendes Studium derselben fordern würden. Wirklich ermangelt das Ganze eines zum Grunde liegenden festbestimmten, und dann überall festgehaltenen Begrifs, einer sorgfältigen und scharfen Gränzbezeichnung des wahren Umfangs und Gebiets dieser Wissenschaft, eines strenger systematischen Entwurfs und eines leicht übersehbaren Planes. Schon der Titel sagte sehr verschiedenartige Zwecke aus, die, wenn sie alle in einer und derselben Schrift gleichmässig verfolgt werden sollten, wo nicht zu einer Verwirrung der Hauptgegenstände, doch zu einer Einmischung fremdartiger Materien verleiten konnten. Der psychologische Naturforscher wird bei seinen Erklärungen der Seelenerscheinungen von dem hier angenommenen Einflusse der Bewegung eines dunkeln Nervengeistes keine Anwendung zu machen wissen, dessen unempfindbares Princip

überdies zu dogmatisch als existirend angenommen wird. Als eine noch unerwiesenere Behauptung, die er (§. 208.) sogar nicht einmal Hypothese, sondern eine eben so erweisliche als begreifliche Wahrheit nannte, wurde die Meinung desselben anerkannt, daſs in der menschlichen Natur ein zweifaches Seelenorgan, ein geistiges und thierisches sey, oder daſs es zweierlei Arten des Nervengeistes gebe. Und eben diese Meinung, die hier in der Gestalt eines Machtspruchs erschien, war eine der Hauptideen, von welcher auch wirklich mehrere andere Säzze, so wie die ganze Temperamententheorie abhingen. Einige nähere und sorgfältigere Bestimmungen des Verhältnisses der Seele zum Körper, auch eines mehr modificirten Seelenorgans legte Platner in seiner Schrift: *Quaestionum Physiologicarum Libri duo*, *Lips.* 1794. 8., nieder, wie er auch in einigen Programmen mehrere anthropologische Gegenstände erläuterte, so in dem, in eben dem Jahre 1794. erschienenen: *Pr. an ridiculum sit, animi sedem inquirere.* In jener Schrift handelte er in dem allgemeinen Theile der Physiologie von den Theilen der menschlichen Natur und von der Seele und ihren Vermögen insbesondere, wo er sich gröſstentheils, wenn auch mit einigen Einschränkungen für Stahl's Meinung, in Hinsicht auf den Antheil der Seele an den Verrichtungen des belebten Körpers, erklärte. Dort baute er auf den Hauptsaz: daſs die Seele Perceptionen mit und ohne Bewuſstseyn habe, und daſs die von den Perceptionen herrührende Veränderung, Behaglichkeit und Unbehaglichkeit, Zuneigung und Abneigung bald mit, bald ohne, Bewuſstseyn statt fänden.

Jo. Pet. Miller's Anleitung zur weisen Führung des evangel. Lehramts (1774. 8.), empfahl aufmerksames Studium des Menschen und insbesondere ihres allgemeinen Zustandes, so wie der besondern Situationen gewisser Stände. Es wird dort an den Erfahrungssaz erinnert, dafs jede Nation, ja jeder Mensch seine eigne Welt habe, nach welcher sich die Begriffe, Neigungen, Gewohnheiten richten. Er räth die Vorträge dem psychologischen Erfahrungssazze gemäfs einzurichten, „dafs sich jede Vorstellung, welche mit einer Empfindung oder einer lebhaften Phantasie verbunden sey, in die Seele gebracht, dem Gemüthe desto tiefer eindrücke." Das Herz könne nur durch den Verstand gelenkt werden. S. 125. „Ein Lehrer, sagt er, kann eher Stücke der eigentlichen Gelehrsamkeit entbehren, als grade diejenige Wissenschaft, wozu man freilich bisher in den Schulen der Philosophen und Theologen so wenig angeführt worden ist, ich meine, die verschiednen Kräfte der menschlichen Seele und besonders Alles, was sich auf die Freiheit des Menschen bezieht, das Eigne jedes Individuums. Grade diese Menschenkenntnifs hindert es, dafs wir unsre Gelehrsamkeit so wenig gemeinnüzzig machen, oder den Schaz von Maximen auf einzelne Zuhörer und Umstände appliciren können. Auf die Frage: (S. 127. f.) Wie soll man sich eine solche Kenntnifs erwerben? antwortet er: Der Anfänger in der moralischen Semiotik mache sich früh ein Tagebuch für Beobachtung. Der Prediger kann die Menschenkenntnifs des Hofmanns, ja die tiefe Seelenkunde entbehren, die eigent-

lich die Lehrer der Philosophen besizzen sollten. Er weiſs genug, wenn er nur die moralische Seite der menschlichen Seelenkräfte, Gefühle, Vorurtheile, die gemeinsten Triebfedern, besonders in der Wirkung auf Religion, kennt.

1774. Just. Christian Hennings (Prof. der Moral in Frankfurt) Geschichte von den Seelen der Menschen und Thiere, pragmatisch entworfen. Halle, 8. Diese Geschichte enthält eigentlich eine Aufzählung der speculativen Säzze und Meinungen, so wie eine Registratur der Beweise der einzelnen Gelehrten für die Einfachheit und Unsterblichkeit der Seele. Dennoch sagt er in der Vorrede selbst: Alles, was wir von der Seele mit Gewiſsheit wissen, könne in wenigen Blättern ausgedrükt werden. Die Seelenlehre ist die rechte Residenz der Hypothesen. Zugleich wollte er die Immaterialität fester machen. Das Ganze liefert eine Compilation in pedantischem Vortrage. In dem Schema zu einer Seelenlehre (in der Vorrede) ist Vernunft als ein Theil des Verstandes aufgestellt. — Uebrigens findet man hier eine Menge von sehr speciellen Literarnotizen.

1774. Anmerkungen und Zweifel über die gewöhnlichen Lehrsäzze vom Wesen der menschlichen und der thierischen Seele. Riga, 8. Der Zwek dieser fliessend geschriebenen Schrift ist Vertheidigung der Unsterblichkeit. Der Verf. nahm eine Kette der Wesen und Stufenfolge nach Bonnet an, und behauptete sogar die Seelen der Thiere als in ihrer Art vernünftig. Gegen Unbegreiflichkeiten eifert er daher kurz und

gut materialistisch. Die Immaterialität greift er nach dem Grunde der allgemeinen Stufenleiter und Verkettung der Wesen an. Wider dies Buch schrieb Gotthelf Fr. Oesfeld: die Lehren von der Immaterialität, Freiheit und Unsterblichkeit der Seele. Chemniz, 1777. 8.

J. Casp. Lavater, der ächter Seelensorger war und durch Neigung für eigenthümliche Studien gewonnen ward, lieferte Beiträge zur Physiognomik, (1775) überliefs sie aber meistens noch der Leitung eines wandelbaren Gefühls; daher auch die vermischten Regeln zur Selbst- und Menschenkenntnifs (Zürich, 1787. 12.) unbedeutend waren. Er unterschied die Physiognomik, als Kenntnifs und Deutung der Zeichen des ruhigen und habituellen Gemüthszustandes von der Pathognomik oder von der Kenntnifs und Deutung der Zeichen der Affecten und Leidenschaften, — des bewegten Charakters. Er trennt ferner die natürliche Physiognomik, die die Menschen blos nach dem Gefühle und ersten Eindrucke beurtheilt, von der wissenschaftlichen, welche die charakteristischen Züge giebt und ordnet, und von der philosophischen, welche die innern Gründe der äussern Wirkungen erforscht. Man Vgl. Lavater als physiognomischer Naturforscher von C. H. v. Haller in d. n. deutsch. Merkur 1801. Jun.

Für 1776. hatte die Kön. Akademie der Wissenschaften zu Berlin eine Preisfrage über die ursprünglichen Bedingungen allgemeiner Gesezze und gegenseitiger Verhältnisse der Erkenntnifskraft, (welche mit einem Gegenstande beschäftigt ist, den sie ausser sich sezt) und der

Empfindungskraft (bei der die Seele ihren Zustand zu ändern oder zu fixiren sucht), aufgegeben, Den Preis erhielt J. Aug. Eberhard. Daher erschien dessen allgemeine Theorie des Denkens und Empfindens 1776. N. Aufl. 1786. Im Ganzen findet man hier Leibnizzens und Wolfs Grundsäzze. Es behauptete Eberhard eine einzige Grundkraft, welche denkt und empfindet, die Vorstellungskraft. Diese Einheit gab dann den Grund für die Einfachheit der Grundkraft. Als empfindend verhalte sich die Seele leidend, im Denken thätig; dort zeige sich in der Vorstellung Mannichfaltigkeit, hier Einheit. — Die Theorie der Empfindungen, sofern sie von der äussern verschieden ist, nennt Eberhard übrigens eine Eroberung der neuern Philosophie.

Durch dieselbe Gelegenheit vermittelt erschien J. H. Campe's Empfindungs- und Erkenntnifskraft der menschlichen Seele, die erstere nach ihren Gesezzen, beide nach ihrem ursprünglichen Bestimmungen, nach ihren gegenseitigen Einflusse auf einander und nach ihren Beziehungen auf Charakter und Genie betrachtet. Leipz. 1776. 8. Empfindung war für Campe eine zusammengesezte und daher undeutliche oder verworrene, aber zugleich lebhafte Vorstellung, namentlich von einem Gegenstande, der sich auf unsre Vollkommenheit oder Unvollkommenheit bezieht, oder von einer in demselben Momente sich ereignenden Erweiterung oder Einschränkung ihrer Ideensphäre. Genie nennt er eine vorzügliche Leichtigkeit oder Fähigkeit der Seele, ihre jedesmaligen Ideen ausschliessungsweise auf gewisse Gegenstände zu concentriren. — Der

Geist des Werks ist scharfsinnige, obgleich zuweilen etwas trockene Analyse; sein Werth nicht geringer als der von voriger Schrift.

Jo. Nic. Tetens (geb. 1736.) empfahl in s. philosophischen Versuchen über die menschliche Natur und ihre Entwiklung (II. Th. 1777. gr. 8.) am sprechendsten und sezte am treffendsten die feine analytische Methode ohne eine scholastische Compendienform in Anwendung. Er prüfte unter uns zuerst schärfer Hume's Ideen, und untersuchte den Ursprung unsrer Erkenntnifs von der objectiven Existenz der Dinge. Die trefliche Vorrede seines Werks verbreitete sich über Erfahrung, und lieferte eine Erklärung gegen die Willkühr der mechanischen Seelenlehre und die Anmassung, das Verhältnifs der Seele zum Körper bestimmen zu wollen. Man findet hier zwar noch metaphysische Untersuchungen über das Seelenwesen überhaupt, dessen Freiheit und Unsterblichkeit eingeflochten, doch diese freier behandelt. Bei ihm traten nun zuerst drei Seelenvermögen vor: 1) Das Gefühl (Th. I. S. 166.), von dem er sagt, es gehöre vielleicht sogar noch mehr als das Vorstellungsvermögen zu den einfachsten Grundäusserungen der Seele. „Die Wörter Gefühl und Fühlen haben, sagt er, jezt beinahe einen so ausgedehnten Umfang erhalten, als die Wörter: Empfindung und Empfinden. Doch geht fühlen mehr auf den Actus des Empfindens als auf den Gegenstand desselben, und Gefühle (von Empfindungen unterschieden) sind solche, wo blos eine Veränderung oder ein Eindruk ohne Hinzeigung auf

ein Object, gefühlt wird. 2) Vorstellungsvermögen. 3) Denkkraft. (Also spricht er nicht vom Begehrungsvermögen, wohl aber von Selbstthätigkeit oder selbstthätiger Seelenkraft im 2. Th.) Diese drei Vermögen unterschieden sich durch die verschiednen Richtungen auf die verschiednen Gegenstände, mit welchen dieselbe Grundfähigkeit bald mit grösserer bald mit geringerer Selbstthätigkeit wirkt. Gefühl ist Folge des Leidens (der Receptivität); Vorstellung und Denken, Folge der thätigen Kraft (der Spontaneität). Daneben nahm Tetens als drei Grundvermögen an, 1) das Gefühl [zur ersten Stelle!], welches die Empfänglichkeit für die Eindrücke der Objecte und für die unmittelbaren Seelenwirkungen in sich begreift; 2) den Verstand als das Vermögen des Vorstellens und Denkens; 3) die sogenannte Thätigkeitskraft oder den Willen. — Fest hielt sich Tetens an die Gesezze der Erfahrung, entscheidend erklärt er sich gegen den Materialismus und widerlegt scharfsinnig dessen Gründe. Er hat ein grosses Verdienst schon durch die Art, wie er seine Untersuchungen anstellte, indem er Alles vor den Augen seiner Leser entstehen läfst, wie dies bis auf ihn noch kein Psycholog that. Er stellte zuerst die Beobachtungen einfach hin und zog nun erst daraus die Gesezze. Sein andres Verdienst besteht in der Aufstellung einfacher Grundkräfte, wodurch er ein System vorbereitete. Sind auch manche Begriffe noch schwankend bestimmt, so kam dies eben von seiner sehr gewissenhaften Anschmiegung an Beobachtung und Erfahrungen, an denen das Werk reich ist. Er selbst nennt seine Methode die beobachtende Lockische,

die er von der gewöhnlichen sogenannten analytischen oder anthropologischen wohl unterschieden haben will, wo man die Seelenveränderungen als Gehirnsbeschaffenheit zu erklären suchte. Eben so erklärte er sich gegen die metaphysischen Auflösungen, welche ganz ausser den Gränzen der Erfahrung liegen. Er sprach gegen den Mechanismus der Ideen, wodurch die Vorstellungen aus blossen, und zwar sehr unwahrscheinlichen Vermuthungen zu Gehirnbewegungen werden. Ueberdies müfste solchen metaphysischen Auflösungen die psychologische vorangehen und die Richtigkeit der metaphysischen Psychologie hätte doch immer nöthig, durch Beobachtungskenntnisse geprüft zu werden. Ueber das Ziel oder die Perfectibilität des Menschen stellte er viel Vortrefliches dar und blieb auch hier seinem Hauptcharakter der Gründlichkeit treu. Zuweilen liefert er allerdings nur logische Scheidungen und nicht ganz präcis begränzte Begriffe; auch ist sein Vortrag schwerfällig und trocken.

Dietrich Tiedemann, (geb. 1748. gest. 1803.) der für sein Studium Pascals Gedanken und Wolf's Metaphysik gewählt hatte, neigte sich zum Materialismus damals im bessern Sinne, ohne die Unsterblichkeit zu bestreiten. Sein System war ein Product des Antagonismus gegen das idealistische und in diesem Geiste sind die beiden ersten Theile seiner Untersuchung über den Menschen (3 Th. 1778. 8.) geschrieben. Dadurch wurde dieses Buch polemisch; das Räsonnement über die Thatsachen war nicht frei von Einseitigkeit, und

auch als Sammlung wichtiger Erfahrungen fehlte dem Buche Vollständigkeit. Er mischte metaphysische Untersuchungen ein und leitete die Seelenkräfte insgesammt aus der Vorstellungskraft ab. Uebrigens gestand er, keinem Systeme, auch seinem eignen nicht, Treue geschworen zu haben. Da er sein Werk nicht Psychologie nannte, so durfte er allerdings in dasselbe Manches heterogene einmischen. Früher gearbeitet, erschien nach seinem Tode: Handbuch der Psychologie, herausg. von D. Lud. Wachler, Lpz. 1804. 8. Auch hier ist Psychologie noch mit Wolfischer Metaphysik vermischt und eine historisch räsonnirende Methode statt der wissenschaftlichen befolgt. Die Auffassung und Bestimmung der Begriffe enthält wenig Präcision. Treu seinem Systeme als Antiidealist, leitet er Alles aus sinnlichen Eindrücken ab.

J. C. Lossius lieferte in s. Unterricht der gesunden Vernunft, im ersten Th. (Gotha 1777.) eine Geschichte der Menschheit und der Experimentalseelenlehre. (S. 185. f.). Er schloſs das Rationale für die metaphysische Seelelehre aus, da diese es mit den Endurschen, die experimentale aber mit wirkenden Ursachen zu thun habe. Uebrigens stellte auch er sie vor die Logik.

Carl Franz v. Irwings Erfahrungen und Untersuchungen über den Menschen. Berlin, 4. Bd. 1777 — 1785, enthalten viel Metaphysisches, doch auch viele Erfahrung und empfehlen sich durch Scharfsinn.

Ein Ungenannter schrieb: Psychologische Versuche, ein Beitrag zur esoterischen Logik.

Frankf. 1777, in denen er behauptet, die Monadenpsychologie könne nicht als menschliche Psychologie betrachtet werden; dies habe vorzüglich Lossius eingesehen. Der Verf. glaubt an die Unsterblichkeit, so wie an die Materialität der Seele, da eine geistige nur Fiction sey. [So mufste aber der Materialismus immer gleichgültiger erscheinen!] „Nirgends, sagt er, (S. 18.) würde das Dogmatisiren und Demonstriren übler angebracht seyn als in der Seelenlehre, wo wir uns im Geiste freuen müssen, wenn wir nur das Wahrscheinlichere auszumachen im Stande sind. Weg also mit Demonstrirsucht!" Daraus, dafs wir die Phänomene Kraft nennen, ist noch nicht bewiesen, dafs wirklich mehrere Kräfte da sind; vielmehr kann dieselbe Kraft mehrere Wirkungen erzeugen. Dieselbe Kraft kann Einbildungskraft und Urtheilskraft heissen, so wie das Feuer bald die Kraft auszudehnen, bald zu verzehren genannt wird. Die Eintheilung in obere und untere Kräfte schien dem Vf. eine der unfruchtbarsten und ungegründetsten Eintheilungen (nach Herder). „Wer weifs gibt es nicht noch mehr Kräfte, als wir kennen, z. B. den Humour der Britten." Die innern Kräfte hängen von innern Theilen des Körpers ab, und sind also nicht eines einfachen Wesens, sondern Anspannungen der Gehirnorgane.

Herder's Preisschrift über den Ursprung der Sprache (1772. 1789.) eiferte schon gegen Wortkram der Psychologie. Alle Kräfte unsrer und der Thierseelen, sagt er, (S. 44.) sind nichts als metaphysische Abstractionen, Wirkungen. Sie werden abge-

abgetheilt, weil sie von unserm schwachen Geiste nicht auf Einmal betrachtet werden können; sie stehen in Capiteln, nicht weil sie Capitelweise in der Natur wirken. Ueberall wirkt die ganze ungetheilte Seele. — Mehrere kleinere Schriften Herders waren psychologischen Inhalts. So: Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele. Bemerkungen und Träume. Riga, 1778. gr. 8. Hier sprach er sich zuerst als Philosoph etwas vollständiger aus; Allerdings auch mit einem lebendigen Worte, ausgerufen gegen die „Wortwelten", und so poetisch, wie unter Philosophen vorher nie. Hier stellte sein Scharfsinn oft Trefliches dar, wie die Aussprüche: „Erkenntnifs und Empfindung leben nur in That, in Wahrheit." — „Die Geschichte zeigt offenbar, dafs grosse, thätige, gute Menschen einstmals minder selten gewesen, als in Zeitaltern, wo Alles getrennt ist, jeder nur mit Einer Kraft oder Einem Kräftlein seiner Seele dienen soll, und übrigens unter einem elenden Mechanismus seufzet." — Man darf bei ihm nicht bestimmte, begränzte Begriffe erwarten, aber eine reine Ansicht des Lebens — tiefempfunden und empfangen besonders durch Dichterlectüre und eigne Reflexion. Er stritt für die Einheit. „Der innere Mensch, sagte er, mit allen seinen dunkeln Kräften, Reizen und Trieben ist nur Einer. — Man ist gewohnt, der Seele eine Menge Unterkräfte zu geben. Nie wird man diesen Kräften tief auf den Grund kommen, wenn man sie nur von obenher als Ideen behandelt, die in der Seele wohnen, oder gar als gemauerte Fachwerke von einander scheidet und unabhängig einzeln betrachtet." Es läfst sich in

Herders Schriften eine frühere Verwandtschaft mit Kantischen Ansichten nicht gänzlich verkennen. Er lebte in dem humanen ästhetischen Zartgefühl, was ihn zur Auffassung des Aechtmenschlichen so geschikt machte, wie seine ganze Geschichte der Menschheit (1784.) redet, und wie seine Briefe zur Beförderung der Humanität (1795.), in denen er Alles auf Humanität bezieht, bezeugen. Er spricht meistens aus unmittelbarer Erfahruug eines fühlenden Menschen, mit dem feinen Sinne, welcher das Wahre und Schöne in jeder Hülle heraus zu finden weiſs, und jeden Ton der Empfindung vernimmt. Besonders wuſste er durch die Hülfe der Analogie und die Zeichen der Natur die Menschensprache treu zu verstehen und zu benuzzen. Man vgl. Ueber die Fähigkeit zu sprechen und zu hören. 1795. Auch in seinen späterhin der Kantischen Philosophie entgegengesezten Schriften (Metakritik 1799.) finden sich gute psychologische Bemerkungen. In s. Ideen zur Gesch. der Menschheit gab er (Th. 8. S. 154—248.) eine Uebersicht der Hauptvermögen, doch nicht so metaphysisch und systematisch als Iselin, sondern pragmatisch-empirischer über die Sinnlichkeit, die Einbildungskraft, den praktischen Verstand, endlich über die Empfindungen und Triebe des Menschengeschlechts. Er betrachtet alle Menschen als veränderlich und bestimmbar von der Gewohnheit, den Meinungen der Himmelsstriche etc., ohne jedoch diese Einflüsse einander bestimmter unterzuordnen.

Wie Herder so ward auch Fr. Heinrich Jacobi Gegner des Zertheilens des Menschen in

leere, nicht lebendige, in isolirte, nicht zusammenwirkende Kräfte. Auch er war ein Freund Spinoza's. Nur entspann er glänzender als Herder das Wahngewebe, wo der Mensch nur ein Traum seines Traumes erschien, und zeigte grössere Tiefe, die daher die Philosophie mehr an ihn schloss. Kräftig sprach er gegen das Zerfliessen des Objectiven in das Subjective, d. i. in ein Nichts. Sein Woldemar und Allwills Briefe enthalten tiefgefundene Schäzze.

Th. G. v. Hippel, der genialische Humorist, gehört unter die philosophischen Beobachter. Er las früh eifrig Seneca's Werke, von dem er auch die Geschmaklosigkeit erbte, in den spätern Jahren erst den Montaigne. Voll Lust und Liebe zum Bemerken menschlicher Handlungen, verband sich in ihm Scharfsinn, durch welchen er so überraschende Blicke in die Menschen und sich selbst that. Gleich dem Rousseau, hegte er Liebe zur Einsamkeit und Hang zur Verschlossenheit; früh huldigte er der Liebe, doch späterhin zeigte er sich nicht als Freund Andrer, und als Hagestolz. Nach seinem Buche über die Ehe (1774. bearbeitet) erschien 1778. der erste Theil seiner Lebensläufe in aufsteigender Linie. Im 2ten Th. (1781.) wollte er manche aus Kants Schule und Heften aufgefasste Ideen mehr popularisiren und sie so weiter zu verbreiten suchen als sie damals war, wo Kant sein System noch nicht öffentlich aufgestellt hatte. Unrecht machte man ihm daraus ein Plagiat, wogegen ihn Kant vertheidigte. Dort stellt er seine Gedanken, über idealische und wirkliche Welt, über menschliches und bürgerliches Leben auf. Eben so

legte er diese nieder in seinen Kreuz- und Querzügen des Ritters A. bis Z. (1793. 1794.) welchem Buche jedoch die Lebensläufe vorzuziehen sind, weil in ihnen zu viel Satyre auf Adelstolz eingemischt ist. Im 2. Th. der Lebensläufe findet sich Manches über die Gesezze unserer ursprünglichen Vermögen und die Gränzen unsers Erkennens, — also die Kantische Psychologie vor der Erscheinung der Kritik (1781.). Doch war Hippels Vortrag mehr skeptisch-dialogisch als der Kantische und mehr gewandt-praktisch als der der Kantianer. Kant nannte ihn einen Centralmenschen und als solcher schon ist er dem Psychologen merkwürdig.

An ihn schliefst sich Ge. Cph. Lichtenberg (geb. 1744. gest. 1799.) als Humoristen. Seine Schriften sind meistens nur einzelne Beiträge in Zeitschriften (im deutschen Museum 1777—79. im Götting. Taschenbuche 1778—90.). Sein feiner Beobachtungsgeist stellte eben so vielseitige als scharfsinnige, und oft sehr in das Einzelne dringende, Wahrnehmungen auf. Als Beobachter unterstüzte ihn, den Physiker, sein Natursinn und seine natürliche Unbefangenheit, als Darsteller seine lebhafte Einbildungskraft, sein Wiz und eine humoristische Laune, die sich zuweilen mit scharfer, obgleich gutmüthiger Satyre über manche Seelenkrankheiten seiner Zeitgenossen ergofs. In den nach seinem Tode erschienenen vermischten Schriften, trift man zuweilen auf kühne, zuweilen auf grosse Ansichten der Menschennatur, nur sind sie nicht weit verfolgt. Seine Menschenschilderungen gehen mehr auf den äussern Ausdruk des Innern, oder auf räthselhaf-

tere Seelenerscheinungen, besonders Träume, ohne dafs der wahre und höhere Standpunct getroffen wurde. Diesem Mangel an wissenschaftlicher Erhebung und seinem frühern Aberglauben ist es zuzuschreiben, wenn ihm späterhin das Uebergewicht auf der Seite des Materialismus zu seyn schien, den er (Th. 1. S. 161.) die Asymptote der Psychologie nannte. Doch nannte er eben da den, der über die Schranken seiner gründlichen Einsicht tritt, selbst überwizzig. — Uebrigens kann seine Darstellungsmanier sowohl als seine skeptischen Fragen viel zur Weckung und Belebung des Beobachtungsgeistes seiner Leser beitragen.

Eine Anzahl kleiner Compendien und Handbücher der Seelenlehre blieb dem herkömmlichen Wege treu und führte die Wissenschaft nicht weiter. Wären sie im Geiste eines Garve und Tetens geschrieben gewesen, so würde ruhige Beobachtung, vom Scharfsinne benuzt, mehr gewirkt haben.

S. C. Harttrodt *Elementa Psychologiae empiricae. Bremae.* 1778. 8. war nur kurzer allgemeiner Umrifs der allgemeinen Psychologie mit Hauptdefinitionen und Regeln, nach alter Eintheilung.

Gottl. Sam. Steinbart's gemeinnüzzige Anleitung des Verstandes zum regelmässigen Denken. 1780. 3te Aufl. 1793., stellte im ersten Theile eine Entwiklungsgeschichte der Seele, und überhaupt eine Abhandlung von der Psychologie, sehr fafslich dar, doch ohne neue Ansichten.

Columbani Roesser *Institt. Philosophiae de Homine et Deo. Würzb.* 1780. 8. war merkwürdig

wegen der Verbindung der Philosophie mit der Geschichte und zwar der Menschheit. Die Anthropologie beginnt er also: *Consentaneum non videtur, ea, quae natura coniunxit, doctrina distrahere.* Uebrigens handelt er blos vom Erkenntnifs- und Begehrungsvermögen.

Friedr. Neumann's Entwurf zu einer Lehre von dem Menschen. Büzow. 1780. 8. ist unbedeutend, obgleich gut gemeint. Er wollte eigentlich die Logik gemeinnüzziger machen durch die Psychologie, und da ist Meiners sein Hauptvorgänger.

Psychologische Bemerkungen in Briefen. Nördlingen. 1781. enthalten einzelne Beobachtungen ohne Tiefe. Doch verrieth sich ein Glaube an Freiheit über Sinnlichkeit und Leidenschaft.

Versuch über die anschauende Erkenntnifs. Ein Beitrag zur Theorie des Unterrichts von Phil. Jul. Lieberkühn. Züllich. 1782. gr. 8. Hier ward vor Pestalozzi den Pädagogen vorzüglich Beobachtung empfohlen (S. IV.); da Lieberkühn individuelle Beobachtungen vermifste.

J. Ge. Heinr. Feder's Untersuchung über den menschlichen Willen, dessen Naturtriebe, Veränderungen etc. und die Grundregeln, die menschlichen Gemüther zu erkennen und regieren. (Göttingen und Lemgo, 3 Th. 1779—1786. 8.). Im zweiten Theile (S. 910.) findet sich gewissermassen die erste vollständigere und systematischere Specialpsychologie, erläutert durch Beispiele und Belesenheit, in einer sehr fafslichen Schreibart. Noch früher behandelte Feder die Psychologie bei der Logik.

W. G. Ploucquet Skizze der Lehre von der menschlichen Natur, ein Lehrbuch. Tübing. 1782. 8. Das Unsystematische dieses Buches erhellt aus dem Plane, nach dem der Verf. erst vom Menschen überhaupt, dann vom Körper (vom Leben, Athmen), von den Sinnen spricht, und erst S. 193. auf den innern Sinn, auf Gemüthsbewegungen, Assimilationskraft der Körper, Ausdünstungen — endlich zu Hauptveränderungen des Menschen von der Geburt bis zum Tode kommt*).

Schack Herm. Ewald über das menschliche Herz, ein Beitrag zur Charakteristik der Menschheit. 1784. III. Th. gr. 8. (N. Titel 1789.), zog hier die Neigungen und Leidenschaften mit hinein und, Mendelsohn, Sulzer, Feder, Herder, Hutcheson und Andre (aber nicht Meier und nicht Kant) benuzzend, viele Untersuchungen bei den Ursachen der Gefühle und Zustände hinzu, die nicht hingehören. Ueberhaupt mangelt dem Buche richtige Erklärung der Grundbegriffe, wie es Ueberfluſs an den gemeinsten Bemerkungen bei grosser Weitschweifigkeit hat.

J. C. Blessig Vorlesung zur praktischen Seelenlehre. Strasburg, 1785. In dieser beredten Vorlesung ist der Gedanke aushebenswerth (S. 26.), daſs die Seele nicht immer rein auffassen könne, da sie Object und Subject zugleich sey.

*) Martini über die Anlage der Natur und ihre verbesserte Ausbildung. Wien. 1788. S. 8. war unbedeutend und fast nur ein allgemeines Geschwäz.

Jac. Friedr. Abel Einleitung in die Seelenlehre, Stuttg. 1786. gr. 8. Dies Werk machte eigentlich keine Einleitung aus, sondern eine Psychologie selbst, die jedoch die Gränzen zwischen Physiologie und Metaphysik, Logik und Moral oft überschritt. Abel war der Meinung, daſs die Psychologie noch in keinem Lehrbuche vollständig abgehandelt worden sey. Denken, Wille, Empfindungskraft, sind die Abschnitte seiner Anordnung; übrigens wählte er eine mehr abweichende Folge des Vortrags, um sich möglichst der Ordnung der Natur anzuschliessen. Von ihm erschien auch: Sammlung und Erklärung merkwürdiger Erscheinungen aus dem menschlichen Leben, Stuttg. 3. Th. 1786—90, wo die Abhandlungen eigentlich die Belege und Erläuterungen zu einer Anleitung der praktischen Menschenkenntniſs enthalten. Findet man auch nicht tiefeingehende psychologische Aufsäzze, so enthielten sie doch manches damals brauchbare Gute. Vorgesezt war eine Einleitung von dem Nuzzen der Menschenkenntniſs.

Ideen zu einem künftigen sichern Studium des Menschen. 1786. 8. Ein wenig gründliches Buch, das troz seiner Declamation gegen Systemsucht und reine Empirie nicht das Studium des Menschen sicherte. Es beschränkte sich der Verf. auf populäre Menschenkenntniſs und deducirte ohne Umschweife aus dem Blute.

Karl Ph. Moriz, selbst ein merkwürdiger Gegenstand psychologischer Beobachtung, für welchen er sich auch in mehrern seiner Schriften unwillkürlich gab, noch absichtlicher aber in seiner, von ihm

angefangenen, obgleich unvollendeten Bildungsgeschichte, oder in Anton Reiser, einem psychologischen Romane. Berlin 1785—1794. 5 Theile. 8. darstellte, schrieb 1782. Aussichten zu einer Experimentalseelenlehre (eine kleine Glükswünschungsschrift), ferner 1783. seine Beiträge zur Philosophie des Lebens (2. Aufl. Berlin, 1781. 3. Aufl. 1791.), die er nachher für heuchlerischen Selbstbetrug erklärte, und legte dann sein Magazin zur Erfahrungsseelenkunde, als ein Lesebuch für Gelehrte und Ungelehrte, mit Unterstüzzung mehrerer Wahrheitsfreunde, (Berlin 1785—1793. in 10. Bänden) an, mit Beihülfe Karl Friedr. Pockels, und Salomon Maimon's. Dies war bis jezt die reichste, obgleich sehr verschiedenartige, auch noch nicht alle Theile der Seelenlehre betreffende, Materialien enthaltende Urkundensammlung für eine künftige, wissenschaftlichere Bearbeitung der Seelenkunde und sie hat zur Zeit ihrer Erscheinung, als eine nüzliche, lehrreiche und beliebte Lectüre, gewiſs viel zur Belebung des Studiums der Psychologie und zur Verbreitung derselben unter ein grösseres Publicum gewirkt. Das Unterhaltende der Erzählungen, welche überdem meist durch ihre Sonderbarkeit anziehende Thatsachen, z. B. Träume, Nachtwandeln, Ahndungen und Beiträge zur Seelenkrankheitskunde enthielten, konnte wenigstens zunächst einen Geschmak an psychologischen Beobachtungen erregen. Auch behält die Sammlung ihren Werth selbst für den Psychologen durch Auflösung mancher dunkeln Vorstellungen, und durch öftere Berührung des geheimen Zusammenhangs zwischen

der äussern und innern Natur. Der gröfste Theil übrigens enthält weit weniger Beiträge zur Seelenwissenschaft als zur Seelengeschichte, und darunter viele, entweder bekannte oder nicht begründete, in Rüksicht ihrer Glaubwürdigkeit oft sogar verdächtige, Beobachtungen, deren Urheber meist ungenannt oder unbezeichnet blieben. Vieles wäre noch merkwürdiger, wenn es — wahr wäre. Andre Facta können wahr seyn, allein sie sind nicht vollständig, nicht detaillirt genug erzählt, noch weniger hinreichend erklärt. Auch ist noch zu sehr auf die blofs sonderbaren Erscheinungen geachtet, und, da die vielfältige Täuschung bei Visionen, das Fehlschlagen der Ahndungen — nicht genug gezeigt wurde, dadurch sogar nicht selten ein unpsychologischer Wunderglaube mehr genährt als aufgehoben worden. In Morizz'ens eigenen Ansichten war freilich etwas Unstetes und Schwebendes, in seinen Erklärungen ein Deutelgeist, in seinen Darstellungen oft ein zwar schönes, jedoch oberflächliches Geschwäz. Wirklich hatte Moriz eine zu reizbare, ja nicht selten kranke Phantasie, und war dabey zu veränderlich, unbeständig, ja wohl zuweilen zu überspannt, um ein geduldiger und unbefangener Beobachter, besonders der Natur seyn zu können. Dennoch ist ihm auch ein glükliches natürliches Gefühl, eine oft kindliche Naivetät, deren treuen Abdruk manche einzelne Stellen seiner, oft aus plözlicher Eingebung rasch hervorgegangenen Schriften enthalten, so wenig abzusprechen als Scharfsinn und selbstständiges Nachdenken, wie diefs sich z. B. in seinen Bemerkungen über die Sprache, die mit seinem frühern Versuche mit einem

Taubstummen zu vergleichen sind, hinreichend hervorthut.

Wezel wollte durch s. Versuch über die Kenntnifs des Menschen (Lpz. 2. Th. 1784—85. 8.) ein System der speculativen Philosophie eröfnen und begann mit Untersuchungen über den Menschen, in denen er Beobachtungsgeist und Selbstdenken bewährte. Er wollte den ganzen Menschen ungetheilt betrachten, und das innere Triebwerk nicht blofs zerlegen, sondern auch wieder zusammensezzen und in seinem Gange zeigen. Nur that auch er dies, wie Andere, nicht hinreichend genug. Dafs Wezel damals von Beobachtungen ausging, verbürgt auch manche ihm eigene Bemerkung. So sezte er zu den von ihm angegebenen und classificirten wirkenden Ursachen der Seelenerscheinungen eine neue — noch immer nicht genug geprüfte — nämlich ein unwillkürliches zufälliges Spiel des Mechanismus in den Vorstellungen, welches seinen Grund nicht in äussern Veranlassungen, sondern in den Seelenorganen habe. So nahm er nicht blofs eine Association der Vorstellungen, sondern auch der wirkenden Kräfte, und eben so automatische Wirkungen als Bewegung in den Organen an. Schon daraus läfst sich erwarten, dafs er noch sehr viel, wie freilich auch neuere Psychologen, aus der Organisation ableitete.

In drei Bänden lieferte der Pfarrer Jo. Gottlieb Steeb seine Schrift über den Menschen nach den hauptsächlichsten Anlagen in seiner Natur, (1785. Neuer Titel 1798.) in deren beiden lezten Bänden sich auch mühsam gesammelte psy-

chologische Resultate anderer Schriften faſslich vorgetragen finden. Präcision in Begriffen und Einfachheit in den Eintheilungen sind bei ihm zu vermissen, obgleich seine Richtung auf die Verschiedenheit der Thiere und Menschen ihn auf einem guten Wege hätte erhalten können.

Eben so oberflächlich trug der Prof. J. Kern in Ulm, in seiner Schrift: der Mensch, in Vorlesungen an Verschiedene, 1. Bd. Nürnb. 1785. die psychologischen Materien, ja noch gedehnter vor.

Im Jahr 1786. wählte einigermassen schon einen Standpunct der Naturphilosophie der ungenannte Verf. der Schrift: der Mensch, übersezt aus dem Archive der Natur. Berl. und Leipz. 8. In einer zwar blühenden, doch nicht bestimmten, Sprache ging er von der belebenden Kraft in der ganzen Natur aus, und suchte nach Aufstellung der Hauptgesezze der Natur den physischen und moralischen Menschen zugleich zu beschreiben.

Sogar konnte sich damals noch im psychologischen Felde ein Verehrer und Nachfolger von Jac. Böhm, in Ad. Sigism. Fleischer finden, auf dessen Gedanken über die Selbsterkenntniſs, nach dem Grunde der Natur und der hermetischen Weltweisheit (1785.) eine gleich salbungsvoll mystisch theosophische Beschreibung der drei wirkenden Grundeigenschaften der menschlichen Seele (Wien 1786.) folgte.

Villaume führte in seinen Abhandlungen über die Kräfte der Seele (1786.) noch rationale Be-

stimmungen über die Unkörperlichkeit der Seele, und über ihre Freiheit von den physischen Gesezzen der Bewegung, und neue, obgleich nicht ganz befriedigende, Beweise dafür auf. Wohl blieben noch jezt einige dem Materialismus entgegenstehende Gründe für die Psychologie unserer Zeit mehr zu erwagen übrig, ob sie gleich anders als sonst vorzutragen wären. (Vgl. die Prüfung des Materialismus in C. C. E. Schmid's Psychol. Mag. I, 100 f.) In seiner öfter herausgegebenen Geschichte des Menschen gab Villaûme eine kurze Uebersicht der Seelenlehre für die Jugend.

Die Grundsäzze der Psychologie. der natürlichen Theologie und philosophischen Moral, von J. Chr. Briegleb (2te Aufl. 1788. 3te verb. und verm. Aufl. Coburg 1800. 8.), würden ihren Zwek, zu praktischen Grundsäzzen und einfach verständlichen Regeln der Lebensweisheit zu führen, noch eher erreicht haben, wenn ihr asketischer Vortrag zugleich den Verstand zu festbestimmtem, deutlichem Denken geleitet und unnöthige Fragen vermieden hätte. Ob sich gleich der Verf. wider Kant zu erklären wagte: so that er doch selbst für die Wissenschaft Nichts.

Lezte Periode.

Nachdem noch eine geraume Zeit vorkantische Psychologie fortgedauert hatte, begann unter den Deutschen, welche nun am meisten für die Erhebung dieser Wissenschaft wirkten, und darum auch

für andren Nationen voranstehen, eine neue Periode mit Kant.

Deutsche.

Bis hieher verrieth die Seelenlehre im Ganzen einen gröſstentheils verschiedenen Zwek und Geist, ungleich kühnere Ansprüche, und dennoch weit geringere Würde, als sie nun, nach dem Schlusse des 18. Jahrhunderts, zu besizzen angefangen hat. Kühnere Ansprüche; denn die empirische Psychologie verkannte, auch getrennt von der rationalen, noch oft ihre wahren Gränzen, verirrte sich zuweilen sogar in das dunkele Feld blos möglicher Erfahrung, wagte nicht selten blinde Erklärungen, und mischte sich in andere Wissenschaften, ohne ihr Recht dazu oder ihr wahres Gebiet untersucht zu haben. Die empirische Psychologie wurde früherhin von Niemanden mehr, als von ihren Pflegern, verkannt, welche durch sie die Logik bereichern, die Metaphysik verdrängen, und die Moral begründen wollten. Geringere Würde; denn, im Ganzen noch immer als ein Theil der Metaphysik betrachtet und behandelt, näherte sie sich einer übermenschlichen Geisterlehre noch ungleich öfter als einer naturgemässen Menschenlehre, und bildete daher gröſstentheils entweder ein Aggregat, wo nicht abergläubischer, doch nicht wissenschaftlich genug benuzter und behandelter Erfahrungen, oder eine trockene Theorie voll dogmatischer Voraussezzungen und willkürlicher Hypothesen. Noch jezt dürfte man in eben diesem frühern Gehalte der Psychologie eine reiche Quelle nicht nur herrschender unpsychologi-

scher Vorurtheile, sondern auch des Mangels an einem ächtern und reinern Interesse für höhere Menschenkunde selbst antreffen, an welchen man, ungeachtet unsere Zeitgenossen gegen den allerdings unverkennbaren Reiz psychologischer Untersuchungen nicht ganz gleichgültig sind, selbst bei allen Fortschritten der Psychologie selbst noch immer nur zu oft, in wie ausser der Schule, erinnert wird. Der lezten Periode aber, oder der neuern Psychologie kommen gemässigtere und bescheidenere Ansprüche, so wie höher steigende Würde zu. Gemässigtere Ansprüche; denn sie wollte sich näher und strenger als je, an die Wirklichkeit, und zwar an sichere Erfahrungen und unentstelltere Beobachtungen halten; sie begab sich immer entschiedener aller transcendenten Behauptungen, womit unkritische Rationalisten sich über alle Erfahrung hinaufschwangen, und die sich empirisch weder erweisen noch benuzzen liessen; sie liefs das Befugnifs des dogmatischen Metaphysikers immer problematischer, ja wohl noch mehr als problematisch, dahingestellt, über die Seele an sich und das Wesen derselben, über die Geistigkeit und Immaterialität, über die Einfachheit oder die Ausdauer ihrer Substanz, kurz, über Probleme, welche keine Gegenstände möglicher Erfahrung sind, speculativ entscheidende Behauptungen zu wagen: sie fügte sich endlich immer mehr in eigene, wenn auch noch nicht durchaus bestimmte, Gränzen, und beschränkte ihr rationales Geschäft fast einzig auf die Methode, auf das Verfahren, die aufgefundenen Thatsachen des innern Sinnes zu zergliedern, auf die formale Bemühung, sich dem Ideal von vollständiger Einheit durch Vergleichung und Anord-

nung des innerlich Erfahrnen nach reinen Verstandesgesezzen möglichst zu nähern. Höhere Würde gewann sie dadurch, daſs sie den eigentlichen Menschencharakter reiner auffaſste, in die alltägliche Erfahrung und das wirkliche Leben tiefer eingrif, mehr auf den ganzen Menschen sah, und die verschiedenen Erscheinungen minder einseitig erklärte; nicht minder aber auch dadurch, daſs sie mehr als abgesonderte und höhere Wissenschaft, wenn auch nicht in dem Grade, wie andere philosophische Wissenschaften, betrieben wurde. Daſs es nicht noch mehr geschah, als man es von dem verbreiteten Interesse an psychologischen Ansichten hätte erwarten sollen, davon trägt die Vernunftkritik so wenig die Schuld, daſs man wenigstens ihrem Urheber ein noch höheres Interesse für sie wenigstens mittelbar verdanken kann; noch eher dürfte man sie in dem nicht sehr einladenden Geiste der frühern Psychologie finden, da ja von ihm noch hie und da in deutschen Anleitungen sich Reste zeigen, und die Philosophen anderer gebildeten europäischen Nationen für sie weit weniger gethan und geleistet haben, als die Deutschen. Indem sich so die Psychologie von der Metaphysik zu der Anthropologie wendete, und als psychologische Menschenlehre der körperlichen oder sogenannten medicinischen Anthropologie beigeordnet oder entgegengesezt wurde (ein Unterschied, den gewissermassen schon Otho Casman eingeleitet hatte), bildete sie sich aus einer hyperphysischen Lehre für Geister zugleich mehr eine Lehre für Menschen. In jener doppelten Beziehung darf man wohl von der neuern Psychologie sagen, daſs sie bescheidener, freier von dogma-

dogmatischen Anmassungen und willkührlichen Hypothesen mehr kritisch und pragmatisch, aber auch ungleich mannichfaltiger, lehrreicher und anwendbarer zu werden, und sich daher auch in einem grössern Publicum den Reiz der gemeinnüzzigsten und interessantesten Unterhaltung zu verschaffen angefangen hat.

Immanuel Kant.

So weit man auch die reine Philosophie von der empirischen Psychologie zu scheiden unternehmen mag: so nahm die lezte doch an jeder wahren Verbesserung, und namentlich an der allgemeinen Reform Theil, welche für die Philosophie im Allgemeinen jezt vorbereitet wurde. Mit der ersten Erscheinung der Kritik der reinen Vernunft (1781), wodurch der deutsche Reformator der Philosophie die grosse Aufgabe über die lezte Quelle menschlicher Erkenntnifs zu lösen versuchte, wurde nicht nur das wesentliche Verhältnifs zwischen empirischer und reiner Wissenschaft bestimmt; es begann zugleich ein höheres Interesse an Untersuchung der Menschennatur, und dem besonnenern Ausmessen der Gränzen ihrer Kraft; es kamen wichtige Fragen über die Idee und die Möglichkeit einer Wissenschaft von dem Menschen, über die methodischere Beurtheilung der Erfahrung, so wie über die innere Vollendung und Haltbarkeit des Menschenstudiums, immer lauter und allgemeiner zur Sprache. Kant's ganze Philosophie sollte in der That auch eine Philosophie für den Menschen, d. i. nicht für überirdische Wesen, werden, in-

dem er sie auf ihre eigentliche Sphäre, auf die Gesezze des menschlichen Gemüths, auf die für sie gültige Wahrheit beschränkte. Man darf daher wohl sagen: der Geist der kritischen Philosophie ist auch psychologisch, und dies schon eben darum, weil sie kritisch ist. Als kritische Philosophie zeigt sie, auf welchem Wege die Wahrheit nicht zu finden sey; da sie aber einen innern Leitfaden andeutete: so war in ihr ein Beitrag zur menschlichen Selbstverständigung enthalten, wie man ihn vorher nie gehabt hatte. Kant's Untersuchungen gingen daher von dem Menschen aus. Seine Vernunftkritik hatte eine ganz psychologische Grundlage, von der sogar ihr Gelingen abhing. Sie behandelt daher fast in allen ihren Theilen zugleich psychologische Gegenstände. Nach ihr sollte alle Erkenntnifs *a priori* in subjectiven Grundbestimmungen des Gemüths gegründet seyn und aus denselben entspringen. Dadurch entstand aber ein ganz neues, höheres und zugleich reinphilosophisches Interesse für Psychologie.

Doch Kant's Psychologie selbst war auch eine andere als die bisherige metaphysische, und man kann sich über die noch hier und da bemerkbare Fortdauer der lezten desto mehr wundern, je früher Kant selbst diese andere vorbereitete. Schon früh (1766.) urtheilte er in den Träumen eines Geistersehers über die Leerheit und Nichtigkeit der gewöhnlichen Metaphysik, auch in der Seelenlehre. Schon damals warnte er gegen Bestimmungssucht von Dingen, über welche die Erfahrung keine Data liefere, gegen Annahme von Wirkungsgesez-

zen, welche blos ersonnen wären. Als einen eigenen Rest einer anderweitigen frühern Denkungsart könnte man, ausser dem noch von ihm geduldeten Dinge an sich, vielleicht die in der Religion innerhalb den Gränzen der Vernunft ausgeführte theoretische Voraussezzung eines radicalen bösen Princips, eines Urbösen im Begehrungsvermögen (auch in seiner Anthropologie) ansehen. Diese wird jedoch dadurch deutlich, daſs er das Böse allerdings nur aus der Wurzel des menschlichen Geistes entspringen, nicht durch äussere Zufälligkeiten herbeiführen lieſs. Sie wird aber auch durch eine anderweitige fruchtbare Idee, die er in die Geschichte aus dem weltbürgerlichen Standpuncte aufnahm, gemildert, durch die Idee eines Antagonismus der Triebe, welche die scheinbaren Widersprüche der menschlichen Natur weit weniger regellos machte. Vermöge des unläugbaren, ihm auch von seinen Gegnern zugestandenen, Verdienstes, das Feld der Erfahrung und Vernunft durch scharfe Gränzlinien geschieden, das Transcendentale und Reine in der Vernunfterkenntniſs von dem Empirischen klarer und weiter getrennt zu haben, sonderte er zugleich alles Empirische von der rationalen Psychologie ab. Diese war in der Kritik der reinen Vernunft die Wissenschaft der Seele als eines absoluten vorstellenden Subjects. Diese wurde daher dort als blos angebliche Erkenntniſs jenes Subjects als eines Dinges an sich verworfen, und ihre Möglichkeit überhaupt bezweifelt.

Die Vernunftkritik hemmte die Kühnheit der sich zu sehr auf ihre eingebildete Vernunft verlassenden Erbauer metaphysischer Systeme, und es ist

ebenfalls von ihren Gegnern eingestanden, daſs sie der Periode der ältern realistischen Metaphysik und des blossen leeren Begrifsspiels ein Ende zu machen suchte. Kant entdekte die Trugschlüsse, die dadurch in die Seelenlehre kommen, daſs man Bestimmungen, die blos den Gedanken als Gedanken zukommen, für Eigenschaften des denkenden Wesens selbst ansah. Er erklärte, daſs sich aus der einzigen Quelle der räsonnirenden Psychologie, oder aus dem Sazze: „Ich denke" nichts auf die reellen Eigenschaften des Ichs schliessen lasse, da er keine Prädicate des Ichs enthalte. Er bemerkte noch 1796. für Sömmering über das Organ der Seele, daſs er unter Seele, die er daher mit dem bescheidenern Namen des Gemüths bezeichnet wissen wollte, nur das die gegebenen Vorstellungen zusammensezzende und die Einheit der empirischen Apperception bewirkende Vermögen (*animum*), nicht aber die Substanz (*animam*) verstehen könne. Eben daher glaubte er, daſs die Auflösung der Aufgabe von einem räumlichen Sizze der Seele, welche sich metaphysische Seelenlehrer anmaſsten, auf eine unmögliche Grösse führe, und ihren Unternehmer das *cum ratione insanire* treffe.

Indem Kant die empirische Psychologie so aus der Metaphysik mehr in das Feld der angewandten Philosophie einzuführen strebte, wollte er sie (vgl. Methodenlehre der Kritik S. 876.) nun wegen ihrer noch unzureichenden Bearbeitung einstweilen als Episode in der Metaphysik dulden; ihr eigentlicher Plaz sey jedoch in der Naturlehre, wie in der ausführlichern Anthropologie. Anstatt der Herr-

schaft der Methaphysik sollte die Periode der Erfahrung und Physik allgemeiner beginnen. Dafs alle unsere Erkenntnifs von Erfahrungen anhebt, machte Kant deutlicher, behandelte die Erfahrung selbst chemisch, löste sie in ihre Bestandtheile auf, und bezog dann erst die Wahrnehmungen, deren wir uns blos als Bestimmungen unsers Subjects bewufst werden, auf ein von diesem Subject verschiedenes Object. Doch sollte die empirische Seelenlehre nach seinen metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft (1785.) noch weit mehr als Chemie von dem Range einer eigentlich so zu nennenden Naturwissenschaft entfernt bleiben. Ausserdem, dafs schon die Beobachtung selbst den Zustand der Seele, als des beobachteten Gegenstandes, entstelle, lasse sich auch das Mannichfaltige der innern Beobachtung nur durch blosse Gedankentheilung von einander absondern, nicht aber abgesondert aufbehalten und beliebig wiederum verknüpfen, noch weniger aber ein anderes denkendes Subject sich unsern Versuchen, der Absicht angemessen, unterwerfen. Die empirische Psychologie könne daher nie etwas mehr als eine historische, und als solche, so viel möglich, systematische Naturlehre des innern Sinnes, d. i. eine Naturbeschreibung der Seele, aber nicht eigentliche Seelenwissenschaft, ja nicht einmal psychologische Experimentallehre werden. Dafs Kant alle reelle Erkenntnifs auf blosse Erscheinungen einschränkte, und den Menschen selbst in eine Erscheinung auflöfste, machte man ihm zum Vorwurf. Dafs darin aber etwas sehr Verständiges und nichts Gefährliches liege, zeigte C. A.

Cäsar in einem Programm (*Explicatio dicti: Homo sibi ipse phaenomenon. Lips.* 1799.). Wenn Kant von dem Theile des Hume'schen Skepticismus, welcher unsere vorgebliche Kenntniſs der Seelenkräfte betraf, wirklich weniger Notiz nahm: so bleibt es doch kein geringes Verdienst, die zugleich drei Hauptperioden der Menschenbildung begründenden Grundkräfte: Sinnlichkeit, Verstand und Vernunft, welche lezten man sonst völlig verwechselte, schärfer unterschieden zu haben; und es war nicht seine Schuld, wenn Andere diese Scheidung zu weit trieben. Auch seine Grundeintheilung der ursprünglichen Anlagen des Menschen, in die für Thierheit, Menschheit und Persönlichkeit, erwarb ihm das Verdienst einer mit Naturbeobachtung verbundenen Präcision.

Die Anthropologie oder die systematisch abgefaſste Kenntniſs des Menschen, betrachtete Kant in der Vorrede zu seiner Anthropologie, zwar auch in physiologischer Hinsicht, als Erforschung dessen, was die Natur aus dem Menschen macht, nannte aber ebendaselbst alles Vernünfteln über die Natur-Ursachen, die in dem Spiele der Gehirn-Nerven und Fasern liegen sollen, reinen Verlust. An ihre Stelle sezte er die pragmatische Anthropologie, welche sich auf das beschränkte, was der Mensch als freihandelndes Wesen und als Weltbürger aus sich selber macht, oder machen kann und soll. In der Kritik der teleologischen Urtheilskraft führte er die Psychologie selbst blos als Anthropologie des innern Sinnes (S. 442. 443.), d. i. als Kenntniſs unsers denkenden Selbst im Leben auf,

wodurch er sie zugleich gegen Materialismus sicherte, indem keine Handlung unsers denkenden Wesens, keine Erscheinung des innern Sinnes materialistisch erklärt werden könne. Man vergleiche damit seine Grundsäzze in der Abhandlung von der Macht des Gemüths, durch den blossen Vorsaz seiner krankhaften Gefühle Meister zu seyn. 1797. (vermischte Schriften. III Bde. 1799. 18.). Noch weniger kann die Psychologie zur Pneumatologie, oder der eingebildete Kenntnifs des Geisterreichs werden, da unserm Erkenntnifsvermögen ein bestimmendes und erweiterndes Urtheil über die abgesonderte Natur der Seele und die Fortdauer ihrer Persönlichkeit aus speculativen Gründen unmöglich ist. — Wie Kant's pragmatische Anthropologie den praktisch-psychologischen Sinn ihres Urhebers bewährte: so wurde auch der Leser seiner Vernunftkritik oft durch unerwartete gemeinnüzzige Folgerungen belohnt; ja schon seine ersten Schriften (namentlich seine Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen. 1764 Verm. Schr. II Bd. 4.) trugen dazu bei, blos subtil geglaubte Grundlehren der Psychologie sogar unphilosophischen Lesern behaglich zu machen, verdient in der That um so mehr Auszeichnung. dafs Kant, wie seine ächten Geistesfreunde, die Beschäftigung mit psychologischen Untersuchungen Es nicht verschmähte, da nachherige Transcendentalphilosophen die Psychologie kaum ihrer Erwähnung, geschweige ihrer Achtung und ihres sorgfältigern Studiums würdig hielten.

Kant's Anthropologie war bereits vor ihrer öffentlichen Erscheinung in nachgeschriebenen Collegienheften verbreitet worden. Die ohne allen Vorbericht erschienenen Originalideen über die empyrische (empirische) Anthropologie nach Kantischen Grundsäzzen, Leipzig, 1796. 8., hielt man (s. Hallische philosophische Annalen) für ein solches Heft. Daher nahm Mellin in seiner Kunstssprache der kritischen Philosophie (1798.) auf diese Schrift schon vorläufige Rüksicht. Wirklich herrscht durch die 613 Paragraphen dieser Anthropologie Bestimmtheit und empirische Richtigkeit der Begriffe und ein systematischer Geist. Sie zerfiel in drei Theile: 1) von der menschlichen Natur überhaupt (Körper, Seele); 2) von den verschiedenen Formen der menschlicheu Natur (Verschiedenheiten der Menschen); 3) von den Zwecken derselben. Dafs es die Dictate eines sachkundigen Universitätslehrers wären, die aber höchst fehlerhaft nachgeschrieben, mit verschiedenen Lesarten überdiefs versehen, eiligst zum Druk befördert wurden, dafür schien die ganze Gestalt dieser Schrift, welche die Gewinnsucht forderte, zu sprechen. Allein, wenn auch Kantische Ansichten dabei benuzt worden: so war doch Kant dieser Lehrer selbst nicht, wie schon damals eine Vergleichung mit dem abschriftlich umlaufenden Vortrage Kants über die Anthropologie, und noch mehr zwei Jahre darauf diese selbst im Original bewies. Ueberdies wurden hier, jedoch sehr ungleich, nicht blos Reinhold's und Schmid's Schriften, sondern zuweilen auch Schriften der nichtkritischen Schule, angeführt.

Kant's Anthropologie war eine seiner am spätesten erschienenen Schriften, welche sogar vielleicht zum Theil nur aus schon etwas ältern handschriftlichen Bemerkungen des ehrwürdigen Greises noch für den Druk gewonnen werden konnte. Diese Anthropologie, in pragmatischer Hinsicht abgefaſst, von Immanuel Kant, Königsb. 1798. gr. 8. Zweite verbess. Aufl. 1800., zerfiel in zwei Haupttheile: 1) Anthropologische Didaktik, oder von der Art, das Innere sowohl als das Aeussere des Menschen zu erkennen (S. 3—252.); 2) anthropologische Charakteristik, oder von der Art, das Innere des Menschen aus dem Aeussern zu erkennen (S. 255. f.). Durch den pragmatischen Charakter unterschied sich diese Anthropologie sogleich selbst von der bisherigen, der physiologischen wie schon erwähnt worden ist.

Wollte man in dieser Anthropologie das strengste System und eine ausschliessende Rüksicht auf die Wissenschaft als solche vermissen, und es vielleicht gar ein Allerlei von anthropologischen und nichtanthropologischen Bemerkungen nennen: so würde man dort eine einseitige Forderung thun, und hier eine Ungerechtigkeit begehen. Grade diese Fülle von allseitigen Beobachtungen, dieser Reichthum an beiläufigen, der weitern Entwickelung eben so fähigen als würdigen Winken, diese Veranschaulichung durch Beispiele, diese freie Genialität des Ganzen, welche dennoch meist überall den rechten Standpunct glüklich festsezte, kann die Kenntniſs des Menschen stärker beleben, und selbst dem grösser gebildeten Publicum empfehlen. Die Form erhielt

ihre Entstehung zum Theil dadurch, dafs Kants populären Vorlesungen darüber Menschen mehrerer Stände, wie er selbst angab, beiwohnten. Wenn das Ganze als sprechender Beweis erkannt werden konnte, dafs Tiefe und Stärke der Denkkraft mit dem praktischen Beobachtungsgeiste des Menschenkenners, sehr wohl in Einem Manne vereint seyn können: so zeigte das kurz vorher (1797.) erschienene Antwortschreiben Kant's an Hofr. Hufeland: Von der Macht des Gemüths durch den blossen Vorsaz seiner krankhaften Gefühle Meister zu seyn (auch in dessen Streit der Facultäten 1798, und in seinen vermischten Schriften 1799. Bd. 3. Nr. 18. S. 391 bis 428.), nicht nur, wie aufmerksam jener praktische Weise sich selbst beobachtet, sondern wie sehr er sich auch auf die ächte psychologische Diät verstand. Seine Diätetik erhob den Geist, denn sie war nicht auf Gemächlichkeit berechnet, sie lehrte ihn vielmehr der hypochondrischen Selbstquälerei Troz bieten.

Die Wirkungen dieser durch Kant veränderten Ansichten der Seelenlehre waren später erst zu verspüren und es erschienen Lehr- und Handbücher welche noch der ältern Philosophie folgten.

J. D. Mauchart's Aussichten in die Zukunft bei den gegenwärtigen Bemühungen der Gelehrten für — die Erfahrungsseelenlehre (1787. nach der Vorrede, die erste Abhandlung in dessen Phänomenen der menschlichen See-

le. 1789. S. 3—26.) steht mit einer andern Abhandlung (ebendas. Nr. 2. S. 29—38.) über einen besondern Nuzzen der praktischen Menschenkenntniſs (Beurtheilung der Handlungen nach der subjectiven Bildung der Individuen) in Verbindung. Jene Aussichten enthalten eine Andeutung einiger Fortschritte der neuern Psychologie und der glüklichen praktischen Folgen davon, theils für die Selbstkenntniſs und Volksaufklärung überhaupt, theils für die verschiedenen Stände insbesondere; jedoch keine Aussichten für — die Seelenlehre und ihren Anbau, keinen tiefer eingehenden Blik in noch vernachlässigte Seiten der Wissenschaft selbst.

Einen höhern wissenschaftlichen Standpunct nahm eine Reihe anderer Bemühungen ein, deren Absicht oder Erfolg unmittelbar oder mittelbar den Geist der Psychologie selbst betraf. Da K. Leonh. Reinholds Elementarphilosophie einmal das oberste Princip der Philosophie auf psychologischem Boden aufsuchte: so war es natürlich, von einer Thatsache aus innerer Erfahrung auszugehen. Dieser bestimmte Gegenstand der innern Wahrnehmung war ihm das Bewuſstseyn. Hier bleibt ihm das Verdienst des Versuchs einer scharfsinnigen Analyse desselben, indem er die Vorstellung selbst von ihrem Gegenstande und dem vorstellenden Subject unterschied. Sein Versuch einer neuen Theorie des Vorstellungsvermögens (1789.) unterschied insbesondere, ausser dem in jeder Vorstellung gegebenen Stoffe, eine doppelte Form der Receptivität und Spontaneität, welche durch das Ver-

mögen des Subjects selbst hervorgebracht wurde. So entstand eine, von ihrem Urheber selbst später aufgegebene, jedoch von andern, sonst scharfsinnigen Psychologen nur zu ängstlich befolgte Formularphilosophie, die alle Gemüthsveränderungen als lauter Vorstellungen und leblose Begriffe behandelte. Das langweilige, welches die stete Wiederkehr der Worte: Vorstellung, Vorstellendes und Vorgestelltes, Gegebenseyn und Bezogenwerden u. s. w. verursachte, fühlte man noch vorzüglich in J. Kern's Versuche über das Vorstellungsvermögen, die Sinnlichkeit, den Verstand und die Vernunft. Ulm 1796., obgleich dieser Commentator Reinholds sich auch an die Erklärungen in dessen Beiträgen zur Berichtigung u. s. w. gehalten hatte.

Der erste, welcher eine bestimmtere, festere und begränztere Idee der Psychologie auffaſste, war Prof. Karl Christian Erhard Schmid zu Jena. Die seiner empirischen Psychologie vorausgeschikte Einleitung zur Psychologie überhaupt (Th. I. 1791. 2. Aufl. 1796. S. 5—156.) enthielt eine Theorie der Bearbeitung dieser besondern Wissenschaft, die zwar ihrer Form nach etwas gedehnt, aber als eine Propädeutik, welche dem nächsten Bedürfnisse der Zeit sehr angemessen war, die Epoche der kritischen Philosophie auch für diesen Theil der Philosophie vollenden half, und noch immer nicht übertroffen ist. Idee, Arten, Theile, Methode, Zwek, Quellen und Hülfsmittel der Seelenlehre überhaupt, und der empirischen insbesondere, wurden hier mit unver-

kennbarer Genauigkeit und Präcision, zugleich mit verhältnifsmässiger Ausführlichkeit und nach der strengsten Methode entwickelt, und Schmid erwarb sich das bleibende Verdienst, das erste Muster dieser Art aufgestellt zu haben. Dies um so mehr, da alle seine philosophischen Lehrbücher und Handbücher bisher davon zeugten, wie streng er die Gränzen jeder Wissenschaft zu zeichnen und zu halten wufste. Nicht nur brachte er die mannichfaltigen Stoffe in eine bessere Uebersicht, sondern gab allerdings auch Anlafs zu einer künftig fortschreitenden Verbesserung dieser Wissenschaft. Der Hauptcharakter der Methode seines Systems war seine Analyse, obschon mehr der Begriffe, als der empirischen Erscheinungen. Von dieser Seite schlofs er sich gewissermassen an Reinhold an, ob er sich gleich von ihm schon in der ersten Ausgabe in Manchem entfernte, (S. Allg. Litt. Zeit. 1792. April. S. 6.). Alle Begriffe wurden hier strenger bestimmt und schärfer unterschieden. So unterschied er Menschenlehre und Menschenbeschreibung, diese als Geschichte im engern Sinne, jene oder Anthropologie im weitern Sinne als Kenntnifs von menschlichen Eigenschaften und Begebenheiten, geordnet und bearbeitet nach Gesezzen der Vernunft. Unter Begebenheiten werden dann die in den menschlichen Anlagen gegründeten Seelenerscheinungen und Gesezze begriffen. Er unterschied darin drei Theile. Psychologie im engern Sinne, sofern sie blos das Innere, medicinische Anthropologie, sofern sie das Aeussere, und philosophische Anthropologie, sofern sie das Innere und Aeussere des Menschen im

wechselseitigen Verhältnisse betrachtete. Die Psychologie selbst trennte er wieder in empirische, rationale und transscendentale oder reine. Die rationale Seelenlehre, welche Kant für nichtig erklärte, nahm Schmid in Schuz, doch faſste er sie in einem andern Sinne, und gab ihr eine mildernde Bestimmung. Er lieh ihr nämlich lediglich eine formale Bestimmung, und gebrauchte sie nur als Vorzeichnung eines idealischen Entwurfs, nach dem das Mannichfaltige geordnet werden könne. Der Unterschied zwischen ihr und der empirischen lag daher nicht in dem Inhalte, sondern in der Methode, daher die rationale ihm nur vergleichungsweise *a priori* und zulezt (?) aus Erfahrung erschien. Was Kant gegen die rationale erinnerte, behauptete Schmid gegen die reine oder transscendentale, als eine Seelenwissenschaft aus reinen Begriffen, schlechterdings *a priori*. Doch rührte er in seinem Grundrisse der Metaphysik 1799 noch eine metaphysische Seelenlehre ein, deren Existenz er dogmatisch behauptete. Es ist dagegen erinnert worden, daſs das, was er unter diese Wissenschaft der Gesezze *a priori* von der Seele bringe, theils zur Kritik, theils zur formalen Philosophie gehöre, daſs aber auch von der denkenden Natur, auch wenn er jene Gesezze *a priori* erwähnt hätte, keine Wissenschaft, nur eine Naturbeschreibung gelingen könne. Uebrigens hat Schmid in jener Einleitung die Psychologie bereits für eine Wissenschaft, obwohl nur im weitern, nicht im engern Verstande erklärt, und durch Vorzeichnung eines möglichst detaillirten Planes einer, nach allen ihren Theilen vollständigen Psychologie das erste Ideal dieser Wis-

senschaft zusammengesezt. Ein anderes Verdienst erwarb er sich durch die erste Aufstellung einer Methodenlehre der Psychologie, in welcher man einen schäzbaren Beitrag zu einer strengern Beobachtungskunst findet, und mit Vergnügen bemerkt, dafs es ihm selbst nicht an ächtem Beobachtungsgeiste fehle, wenn etwa sein System selbst minder das Gepräge einer auf Erfahrung gebauten Naturlehre der Seele zu tragen, und eher *a priori* entworfen zu seyn scheint.

Schmids empirische Psychologie (1r Theil 2te Aufl. 1796.) blieb unvollendet, der erste Theil umfafste aus der Einleitung zur Seelenlehre überhaupt, die generelle empirische Psychologie. Das Ganze stellt das erste bündigere, streng zusammenhängende und methodisch geordnete System auf, welches bei einer Erfahrungswissenschaft doppelt verdienstlich war, je mehr dabei eine mühsame Vergleichung der Thatsachen und ein kritischer Blik in Sichtung fremder Vorstellungsarten und Hypothesen vorausgesezt wurde. Darstellung der allgemeinen Gesezze der Vermögen des Gemüths als des Resultats eines durchaus eigenen Nachforschens, strenge Präcision der Begriffe und feine Zergliederung, machen den Hauptcharakter dieses Werks aus, dem überdies eine genauere Gränzbezeichnung der Wissenschaft zum Grunde liegt. Zugleich sind die Hauptschriften gut classificirt, wenn gleich noch nicht vollständig, angeführt. Auch unvollendet war dieses System das vollständigste und präciseste, was wir in neuern Zeiten über Psychologie besizzen. Jene Vollständigkeit und der grössere Umfang, in

dem es angelegt, obschon noch nicht ganz ausgeführt war, erhob es jedoch mehr zu einem Handbuch, als zu einem Compendium, daher der Vf. (S. 2 u. 5.) es selbst zum Nachlesen empfahl. Seine Präcision bestimmte das Buch mehr für Reifere, da er für Anfänger nicht sogleich verständlich, minder durch Beispiele belebt und veranschaulicht, auch durch die feinen Unterscheidungen der Begriffe zu einem troknern Ansehen gekommen war. Ohnehin wollte es sich Schmid vorbehalten, künftig einmal in einer besondern Schrift die erfahrungsmässige Wahrheit seiner nakt aufgestellten Theorie, so weit es möglich sey, zu rechtfertigen und anschaulich zu machen. Diese allgemeine Psychologie besteht aus fünf Theilen, wovon die drei lezten die drei Hauptvermögen und Kräfte der Seele entwickeln, der erste die menschliche Seele überhaupt, ihre verschiedenen und gegenseitigen Verhältnisse und der Gesezze, wonach sie überhaupt sich äussern, betrift, der zweite aber eine anthropologische Untersuchung über das Verhältniſs zwischen Seele und Körper überhaupt enthält.

Seit 1798. gab er seine Physiologie, philosophisch bearbeitet, heraus, nur mit grösserer Gründlichkeit, als John Hutchinson, welcher, ebenfalls Theolog und Metaphysiker wie Schmid, den ganzen Menschen in eine Dunstmaschine verwandeln wollte In dieser Zoonomie erhielten manche physiologische Lehrsäzze in der Psychologie zugleich mehr Bestimmtheit. Sein seit 1796. angelegtes psychologisches Magazin (Jena 3

Bde)

Bde.) sollte die Thatsachen der innern Wahrnehmung auf Regeln der innern Natur zurükführen und es zeugt wirklich von einem festen Blik auf den Gewinn für die Wissenschaft.

Der Grundrifs der Erfahrungsseelenlehre, entworfen von Ludw. Heinr. Jacob, war das erste, dem Geiste der Zeitphilosophie gemässeres, und zu Vorlesungen durch Vereinigung des Reichthums der Materien mit Kürze der Behandlung geschikteres Lehrbuch. (Halle 1791., zweite ganz umgearbeitete Aufl. 1795., dritte verb. Ausg. 1800.). Wenn dieser Grundrifs dem Systeme von Schmid an wissenschaftlicher Bündigkeit und Präcision, an Ordnung und strengem Zusammenhange nachsteht: so gewinnt er dagegen an Reichhaltigkeit und verhältnifsmässig grösserer, auch die Specialpsychologie umfassender Vollständigkeit, an Kürze, Deutlichkeit, Faslichkeit und Freiheit von gedehnten Begrifszergliederungen, wie von metaphysischen Erörterungen. In der zweiten Ausgabe wurde zwar noch mehr alles Metaphysische abgesondert, dagegen der Psychologie mehr Plaz eingeräumt, das Ganze hingegen unter zwei Haupttheile, Physiologie und Pathologie des menschlichen Geistes geordnet. So schäzbare Beobachtungen und Reflexionen auch durch jenen Grundrifs in einem grössern Publicum verbreitet wurden: so fehlte es aber doch an einem durchgreifenden Plane des Ganzen, und an einem festen nach Principien fortschreitenden Gange der Untersuchung in den einzelnen Abschnitten. Die Methode bleibt sich nicht gleich genug; in manchen Abschnitten wird blos von den Wirkungen der Vermögen, in andern blos von ihren empirischen Be-

dingungen gehandelt. Eben so verschieden ist die Vertheilung der Ausführlichkeit; denn, obgleich der specielle Theil der Psychologie in diesem Grundrisse mehr zur Sprache kam, auch die Theorie der Seelenkrankheiten mehr in das Gebiet der Psychologie gezogen wurde: so ist doch eben dieser Theil verhältnifsmässig zu kurz und mager ausgefallen, statt dessen der allgemeine Theil oft gedrängter seyn konnte, vollends wenn die in einer Psychologie überflüssige, erste Abtheilung, die von den Theilen, Kräften und Verrichtungen des menschlichen Körpers handelte, weggeblieben wäre. Auch vermifst man nach der Abhandlung der drei Seelenvermögen noch einen Abschnitt über das Verhältnifs dieser Vermögen gegen einander. Indessen behält dieser Grundrifs schon dadurch eine Merkwürdigkeit, dafs in der neuern Zeit über denselben die meisten psychologischen Vorlesungen auf verschiedenen Universitäten gehalten wurden.

Ausser der Einleitung war dem Grundrisse noch ein Sendschreiben an Prof. Reil in Halle vorausgeschikt, welches einige Gedanken über die anthropologische Methode (S. 5—14.) mittheilte. Ob eine metaphysische Psychologie, die das Ding, welches der absolute Grund aller Vorstellungen ist, zu bestimmen versucht, ausführbar sey, und woher die Idee einer solchen Wissenschaft rühre, untersuchte Jacob in den kritischen Anfangsgründen einer allgemeinen Metaphysik (1795. 4. Aufl.). Er schlofs von der psychologischen, theoretischen Anthropologie die voreilige Zergliederung der Begriffe von den verschiedenen Seelenvermögen aus.

daher er die Reinholdische Zergliederung des Begrifs des Bewufstseyns für die Anthropologie sogar nachtheilig fand, da logische Erörterungen oder gar Distinctionen und Spaltungen der Begriffe nur den Schein der Gründlichkeit einer psychologischen Untersuchung gäben, die wenigstens nie damit anfangen sollte. In jenem Sendschreiben erklärte er sich besonders gegen die Einmischung der Metaphysik in die Anthropologie, und wünschte alle metaphysischen Sätze und Hypothesen, alle, sowohl materialistischen als immaterialistischen Bestimmungen darüber, was das Vorstellende eigentlich sey, aus der Seelenlehre verbannt. Dagegen erklärte er sich für die empirische Methode der Naturwissenschaft, eine Erscheinung aus der Andern zu erklären, wornach nicht einseitig Alles entweder blos aus Vorstellungen, oder blos aus organischen Veränderungen begreiflich gemacht würde, vielmehr die genau beobachteten Erscheinungen des innern wie des äussern Sinnes in ihrer wechselseitigen Caussalverknüpfung zu betrachten wären. Damit kann man vergleichen, was er (1800.) über den Mifsbrauch des Dogmatismus und über materialistische Verirrungen in der Psychologie in Reil's Archiv für die Physiologie, Bd. 5. S. 147 f. bemerkte. So sehr es nun auch ein verdienstliches Wort zu seiner Zeit war, von dieser Erfahrungswissenschaft das logische Zergliedern leerer Begriffe eben sowohl als die dogmatischen Anmassungen und Grillen der Metaphysiker auszuschliessen: so war doch die Unentbehrlichkeit derjenigen Analyse, welche die Erscheinungen nicht sowohl auf das Subject der Seelenkräfte, als auf das Einfachste in den Aeusserun-

gen, welches wir kennen, zurükführt, nicht gehörig zum Behuf der systematischen Einheit gewürdigt, auch die Beziehung des veränderlichen subjectiven Spiels, der kein Nothwendiges darbietenden Erscheinungen auf etwas Unveränderliches, welches vorauszusezzen ist, zu wenig berüksichtigt, obgleich Jacob die Erscheinungen aus Gesezzen erklärt haben wollte, die aber doch nicht wieder blos andere Erscheinungen seyn können. Ohnehin ist der Realzusammenhang in dem sehr veränderlichen Spiele der innern Erscheinungen nur individuell, mithin veränderlich. In jenem Sendschreiben ist überdies mehr das Geschäft der Beobachtung und Naturbeschreibung, als des wissenschaftlichen Verstandes und der Naturlehre bestimmt. Jacob vermied aber selbst in der Ausführung die dort von ihm getadelte Einseitigkeit des Verfahrens nicht ganz, vielmehr mischte er in die Psychologie ein ganzes Lehrstük über die Physiologie des menschlichen Körpers, meist aus Ith's Anthropologie, ohne zugleich die Wechselwirkung zwischen den innern und äussern Erscheinungen als Anthropolog, geschweige die Unterordnung jener unter diese als Psycholog zu zeigen. Eben dadurch veranlaſste er aber mehr physiologische Erklärungen, die wenigstens dem, von ihm der empirischen Naturforschung schon näher geglaubten, Materialismus, wenn auch nicht zuführen, doch nähern können. Allein hier zeigte sich der Mangel einer schärfern Begrifsbestimmung der Erfahrungsseelenlehre (er nannte sie überhaupt: Wissenschaft von den Gegenständen des innern Sinnes, sofern sie auf Erfahrung beruht) wie einer strengern Untersuchung der Bedingungen, unter de-

nen aus den Erfahrungsstoffen ein wissenschaftliches Ganze zu bilden sey. — Uebrigens sezten die, seiner neuen Uebersezzung von Hume über die menschliche Natur eingeschalteten, kritischen Versuche über des englischen Werks erstes Buch (vom Verstande), das Verhältnifs des Empirismus und Rationalismus zum Skepticismus (1791.) fest.

J. Ch. Gl. Schaumann lieferte theils Ideen zu einer Criminalpsychologie (1792.), theils Psyche. 2. Bd. Halle, 1791. Dieses war ein unterhaltendes und fafsliches Lehrbuch für beide Geschlechter, welches ausser geläuterten Begriffen zugleich belebende Thatsachen und erläuternde Beispiele zusammenstellte, und eine Anleitung fürs Leben gab. Einen neuen Zweig der angewandten Seelenlehre brachte Schaumann in den Ideen etc. zur Sprache, wobei er die Psychologie nur mehr von ihrer praktischen Seite hätte auffassen sollen.

Prof. J. Cph. Hoffbauer gab 1794. Anfangsgründe der Logik, nebst einem Grundrisse der Erfahrungsseelenlehre, heraus. Es war schon verdienstlich, dafs beide Wissenschaften einmal nach und nicht mehr, wie so oft, unter einander, mithin nicht vermischt, sondern getrennt und in gegenseitiger Beziehung vorgetragen, und dadurch einmal praktisch mehr in ihre Gränzen gewiesen wurden. Dieser Grundrifs hatte den Vorzug der Kürze und Deutlichkeit. Nur liefs die Beschränktheit eines Compendium kein befriedigendes Detail zu, daher sich auch eine genaue Analyse vermissen liefs. Was hier fehlte, ersezte er theils schon durch seine ethische Anthropologie in seinen Untersu-

chungen über die wichtigsten Gegenstände der Moralphilosophie, theils und besonders durch seine Naturlehre der Seele, in Briefen (Halle, 1796. 8.), eine Schrift, welche zur Empfehlung und Ausbreitung ächterer und zugleich praktischer Vorstellungen über die Seelenerscheinungen gewifs Vieles beigetragen hat. Nach seinen eigenen Aeusserungen war es in diesem Werke noch nicht seine Absicht, die Wissenschaft vollständig abzuhandeln; nur einen Umrifs der Erfahrungsseelenkunde, und zwar in einem gemeinfafslichen, und sogar, wie er selbst sagt, für Damen verständlichen Vortrag wollte er liefern. Man darf also zwar keine streng-systematische, ob wohl eine natürliche, Ordnung der Materien erwarten. Wirklich enthält die Schrift auch für Kenner manche gelungene Ausführung, wie z. B. über den Ursprung der Sprache. Vorzüglich war der Verf. auf schikliche Beispiele und erläuternde Erfahrungen bedacht, wufste eben dadurch Trockenheit zu vermeiden, und nicht allein seinem Gegenstande Leben und Interesse, sondern auch den psychologischen Grundsäzzen selbst mehr Anwendbarkeit zu verschaffen. Freilich gab er weder einen eigentlichen Commentar der ganzen Psychologie (was gewissermassen schon die Briefform hinderte), noch eine eigentlich angewandte Seelenkunde, noch Erläuterungen über alle Theile der Seelenlehre, wie denn die Quellen der Verschiedenheiten unter den Menschen, Temperament, Charakter, Genie, hier eben sowohl als die Seelenkrankheitskunde noch nicht ihren Plaz fanden. Doch ging er auf die lezten, in einer besondern Schrift ein: Untersuchungen über die Krankheiten der Seele, 3 Theile

1801—1807. Hoffbauer war es, der die Meinung, daſs wir die Natur der Seele gar nicht kennen, milderte und gewissermassen verwarf. Er theilte die Seelen-Naturlehre in die Seelengeschichte und in die Naturlehre, im besondern Sinne. Jene enthalte die Erkenntniſs dessen, was unmittelbar durch die Erfahrung von der Seele gewiſs ist; diese die durch Schlüsse daraus erhaltne Kenntniſs von Naturgesezzen und ihrem Zusammenhange.

An Reinholds Theorie des Vorstellungsvermögens und dessen Zergliederungsmethode schloſs sich M. Ge. Aug. Flemming an. Nach seiner Schrift über den Charakter des Menschen (Hamb. 1794.) erschien sein Lehrbuch der allgemeinen empirischen Psychologie (Altona 1796. 8.). Im Allgemeinen ist hier Zergliederung der Begriffe und auch der Seelenvermögen die Hauptsache, und das Ganze gewinnt nicht selten ein trockenes metaphysisches Ansehen. Die ausführliche Einleitung S. 5—60. verbreitete sich über den Begrif und die Theile, den Gegenstand und die Behandlungsart, die Methode und Quelle, die wissenschaftliche Form und den Einfluſs der Psychologie. Im 10. §. versuchte Flemming auch das Verhältniſs derselben zu den übrigen philosophischen Wissenschaften auszumitteln. Rationale Psychologie war ihm die Wissenschaft der durch reine Vernunft vorstellbaren (denkbaren) Substanz des vorstellenden Subjects; empirische Psychologie aber Wissenschaft des empirisch erkennbaren durch den innern Sinn. Beide Arten fand er dadurch verbunden, daſs sie in ihren Begriffen ein gemeinschaftliches Object haben, mit dem

sich die Eine unmittelbar, die Andere mittelbar beschäftige. Ob nun gleich die rationale Psychologie nur auf ein Subject als solches, als ein logisches, bezogen werden konnte, welches sie als denkende Substanz betrachtet; so läfst er doch auch das vorstellende Subject Gegenstand der empirischen Psychologie seyn, ob sie gleich unter den formalen — Bedingungen der Erfahrung (der Anschauung und des Begrifs) stehe. Dadurch ist nun zwar auch, wie vorher von Schmid, die rationale Psychologie gegen Kant in Schuz genommen; über ihre Existenz und innere Realität als Wissenschaft für sich ist jedoch auch hier nichts Sicheres entschieden. Die Anthropologie wollte er als eine, von empirischer Psychologie trennbare, Wissenschaft des Zusammenhangs der Merkmale aller Erscheinungen angesehen haben, welche sich auf das Verhältnifs der Seele zum Körper gründen. Er gibt ihr einen reinen Theil, welcher eine philosophische Untersuchung jenes Verhältnisses selbst, und einen empirischen, welcher die Merkmale der auf jenes Verhältnifs sich beziehenden Erscheinungen untersuchte. Daher will er der Anthropologie auch keinen Beinamen, z. B. einer psychologischen gegeben, vielmehr die Psychologie blos als Wissenschaft der innern Erscheinungen, in wiefern sie von der unmittelbaren Gegenwart des handelnden Subjects zeugen, ihrem Gebiete nach nicht ungebührlich erweitert haben. Ueber die Frage: in welchem Sinne empirische Psychologie als Wissenschaft gelten könnte, erklärte er sich dahin, dafs sie nur Erkenntnifs des Gegenstandes sey, wie er durch sinnliche Anschauung vorstellbar, und nach bestimmten Merk-

malen erschöpft ist. In Hinsicht auf die Methode erklärte er sich für die analytische in der empirischen Psychologie. In der Angabe des Verhältnisses der empirischen Psychologie zu den philosophischen Wissenschaften, findet man zwar Begriffsbestimmungen einer jeden der lezten, allein ihr wahres inneres Verhältniſs gegen einander, ist so wenig befriedigend bestimmt, als ihre Gränzen gezogen. Eine praktische Psychologie, welche Schmid einer theoretischen entgegensezte, erklärte Flemming für überflüssig, wenn jene etwas Anderes seyn sollte, als eine Probe, die allgemeinen Merkmale der Kräfte und Fähigkeiten in das Mannichfaltige der Erscheinungen (aus denen jene vorher schon genommen waren) wiederum aufzulösen. Die von ihm gebilligte Eintheilung der Psychologie in eine allgemeine und besondere befolgte er jedoch nicht, sondern gab nur eine Theorie der drei Vermögen, denen er jedoch noch eine besondere Theorie des Vorstellungsvermögens und der Sinnlichkeit vorausschikte. Uebrigens darf man seiner Einleitung das Verdienst der Präcision und einer gedrängtern Darstellung zugestehen; so wie das Lehrbuch überhaupt sich durch bündige und gedrängte Kürze und durch schärfere Unterscheidungen der Stufen mancher Seelenerscheinungen, z. B. des Instincts, des Triebes, der Neigung, und durch manche Spuren des Selbstdenkens auszeichnet.

Die Cölnische Schulordnung empfahl Psychologie Staatswegen, und gab dem Prof. Ferdinand Ueberwasser Veranlassung, eine Anweisung zum regelmässigen Studium der Psychologie

(Münster 1787. 1794.) zu schreiben. Ueberdachte Einrichtung, schikliche Methodik und wohlgewählte, ausführlich und streng methodisch vorgetragene Erfahrungen, machen den Vorzug dieses Buches aus, das nur die erste Abtheilung enthält. Der Verf. benuzte die Vorarbeiten von Tetens, Garve, Eberhard und gab eine gute Anleitung zur Anwendung der analytischen Methode und zum eignen Gebrauch des Beobachtungsgeistes. Nur nahm er noch zu viele physiologische Lehrsäzze auf, und ward bei jener mathematisch strengen, obgleich einfachen Methode, wonach er immer bei jeder Lehre die Artikel: Erfahrung, Erklärung, Folgerung, Anwendung, Aufgabe, trennte, zuweilen zu rednerisch. In der Einleitung stellte er den Begrif der empirisch wissenschaftlichen Seelenlehre, im Gegensaz gegen metaphysische Speculationen, ins Klare.

In den philosophischen Betrachtungen über Empfindungs- und Erkenntnißkraft von Saul Ascher. Berlin, 1793. 8. findet man Bekanntschaft mit frühern analytischen Psychologen, wie Tetens und Mendelssohn; allein man vermißt Bestimmtheit in den Begriffen und der Methode der Darstellung.

Der einsichtsvolle Theolog D. Franz Volkmar Reinhard, welcher schon 1782. durch seinen, leider unvollendet gebliebenen, psychologischen Versuch über das Wunderbare, und 1786. durch seine, nachher wiederaufgelegte, deutsch übersezte, und mit einer Abhandlung über den Kleinigkeitsgeist vermehrte Gelegenheitsschrift: *de vi, qua res parvae afficiunt animum*, sich als Beobachter und Menschenforscher rühmlichst bewährt hatte, gab in dem er-

sten Bande seines Systems der christlichen Moral, Th. 1. Abschn. 1. unter dem Titel: von den natürlichen Anlagen des Menschen zur Vollkommenheit, eine so lichtvolle, bündige und bestimmte Uebersicht der Hauptgegenstände der Seelenlehre, obgleich nur in gedrängter Kürze, daſs sie, die Unentbehrlichkeit psychologischer Prämissen für die Moral vorausgesezt, eben sowohl neben einer philosophischen Moral zu stehen verdient hätte. Wie überhaupt in seiner christlichen Moral eine Menge treflicher psychologischer Bemerkungen, eine schäzbare Benuzzung und Prüfung der besten Vorarbeiten, eine sorgfältige Nachweisung der gewählten Literatur und mehrere Winke zur Vervollkommnung, nicht blos der Moral, sondern auch der bei dem Verf. mit jener innig verbundenen Psychologie ausgestreut waren: so geschah dies Alles auch in noch näherer Beziehung in jenem ersten Abschnitte derselben. Ob sich der Vf. gleich in der Vorrede zur dritten Ausgabe dieses Werks mit der ihm eigenen Stärke der Beredsamkeit gegen den Miſsbrauch der Kantischen Philosophie in den Händen von Jünglingen freimüthig erklärt hatte: so hielt ihn dies doch nicht ab, von Kant's und seiner Freunde Schriften, auch mit den neuern Ausgaben noch mehr, einen zwar geprüften, doch eben so bereitwilligen, Gebrauch zu machen. Jener Abschnitt handelt in der ersten Ausgabe (Wittenb. 1788. S. 27 bis 135.), ausser einigen Erörterungen über die Grundvorstellungen von der menschlichen Natur und die allgemeinsten Wirkungsgesezze derselben, in zwei Capiteln das Erkenntniſsvermögen und den Willen ab. In den folgenden

Ausgaben aber trug der Vf. die Theorie der Kräfte in drei Capiteln (Vorstellungs-, Gefühls- und Begehrungsvermögen) vor, und in der vierten Auflage reicht jener ganze Abschnitt schon von S. 108—366., woraus sich auf die beträchtliche Vermehrung dieses Abschnitts schliessen läfst. D. Reinhard wollte hier zwar nur die allgemein zugestandenen Behauptungen mit der gewähltesten speciellen Literatur geben; allein die glükliche Auswahl der Hauptsachen, die gute Classification und Anordnung, die deutliche Darstellungsgabe, verdient hier eben sowohl Auszeichnung, als die in diesem Fache doppelt nöthige, und doch bei ihren Bearbeitern noch so seltene, ausgebreitete und ausgesuchte Belesenheit, welche hier sehr ins Detail geht, und in den neuen Ausgaben jedesmal fortgesezt worden ist. Diese gewähltern literarischen Nachweisungen können Jeden weiter leiten, da hier freilich nicht der Ort zu einer grössern Ausführlichkeit war. Mit Recht drang auch D. Reinhard nach Baco mehrmals auf die Lectüre guter Dichter und Geschichtschreiber zum Behuf der Menschenkenntnifs, welche lezte er sogar (Th. 2. Cap. 2.), mit Beibringung mehrerer guten Regeln, als Pflicht darstellte. Welchen Schaz von glüklichen Blicken in das menschliche Herz, und von lichtvollen Ausführungen einzelner psychologischer Materien die, auch als psychologische Commentare sich auszeichnenden, Predigtsammlungen dieses Denkers enthalten, welche reiche Beiträge zu einer moralischen Anthropologie sie liefern, dies ist zwar allgemein anerkannt, nur sind sie noch nicht so benuzt, als sie es verdienten. Was könnte aus ihnen gebildet

werden, wenn man sich nicht etwa blos damit begnügte, die darin ausgestreuten psychologischen Bemerkungen unter gewisse angenommene Rubriken wirklich zusammenzustellen (wie dies Pölitz in den von ihm herausgegebenen Beiträgen Reinhard's zur empirischen Psychologie und zur Pädagogik, oder im 2. Th. der aus s. Schriften gezogenen und geordneten, vollständigen Darstellung der philosophischen und theologischen Lehrsäzze des D. Reinhard. Amberg, 1801. that, ob sich gleich diese Sammlung, deren erster Theil auch schon für die philosophische Anthropologie gesammelt hatte, gewissermaſsen dazu brauchen lieſse), sondern wenn man sie zugleich weiter entwickelte, zergliederte, bestimmte, erklärte und mannichfaltiger anwendete! Welchen doppelten Werth würden jene, selbst in dieser Hinsicht so seltenen, Religionsvorträge schon für unsere künftige Religionslehrer auch dadurch erhalten, wenn diese an ihnen ihren psychologischen Sinn schärfen, und mehrere Dogmen dann minder trocken oder anstössig, und mehr belebend und anwendbar finden, auch sie so selbst den wahren Menschenbedürfnissen und ihrem reinen Ursinne gemäſs, ohne Kunst verschönern und ohne Zwang veredeln lernten.

Der erste Band des von Gottlob Ernst Schulze, einem Schüler Reinhard's und nachherigen Verf. des Aenesidemus, herausgegebenen Grundrisses der philosophischen Wissenschaften (Wittenberg 1788.), enthielt nächst einer kurzen Einleitung in die Philosophie überhaupt nichts weiter als Psychologie, in welcher die Hauptbegriffe deutlich

erklärt, und ohne Umschweife, fast ganz nach dem Plane der ersten Ausgabe von Reinhard's christlicher Moral, vorgetragen wurden. Besonders verdienten die historischen Anmerkungen ihr Lob, in denen die Stellen aus ältern und neuern Schriftstellern, wiederum nach Reinhard's Vorgange, bezeichnet werden, in denen sie dieses und jenes behaupteten. Auch sind die Gründe und Gegengründe, meist ohne Entscheidung, angeführt. Doch bemerkt man schon hier mehrere, jedoch bescheiden vorgetragene, Zweifel gegen den scharfsinnigen Kant, wie ihn Schulze selbst nannte.

Noch lieferte das mittägliche Deutschland einige Darstellungen der Seelenkunde, in denen sich keine Spur einer Bekanntschaft mit der kritischen Philosophie, wenigstens kein Einfluſs derselben zeigte. Schon 1791. erschienen die *Institutiones philosophicae*, von *P. Henr. Walser, Liber III. Psychologia. Aug. Vind.* 8., welche zwar viele Belesenheit, auch eine Classification, von Beobachtungen, die aus einer Menge von Schriften gesammelt waren, übrigens aber einen grossen Mangel an fruchtbarer und wissenschaftlicher Bearbeitung der Thatsachen, wie an Bündigkeit des Räsonnements, verriethen. Zwar bemerkte man hier noch einige Bekanntschaft mit der Kantischen Philosophie, die Walser jedoch mehr zu widerlegen, als zu benuzzen suchte. Daher die Eintheilung der Psychologie in die Anthropologie und Zoologie, von welchen jene die empirische und rationale Psychologie begrif.

Fragen wir nach dem, was vor der Erscheinung von Kants Anthropologie für diese Wissenschaft geschah, so finden wir ausser dem angeführten Werke von Platner wenig Ausgezeichnetes. In der *Anthropologia s. scientia de homine systematice proposita, praes. Ant. Walter* 1789. darf man keine psychologischen Ausführungen erwarten. Selbst die Einladungsschrift: Skizze einer medicinischen Psychologie 1787. 8., welche nachher verbessert die Einleitung der Materialien zur Gründung und mehrern Aufklärung der medicinischen Seelenlehre, von Heinrich Nudow, Nürnb. 1791. 1. Samml. ausmachte, leistete, wie auch diese Materialien, nichts weniger als das, was der Titel versprach, enthielt vielmehr das Bekannte noch überdiefs sehr unbestimmt. — Die Menschenlehre für den Weltbürger und den Staatsmann, von J. L. Gosch. Kopenh. 1789. 1. Bd. zeugte zwar von Selbstdenken und Bekanntschaft mit Grundsäzzen der Lebensweisheit, ging jedoch auf kein System ein.

D. J. Dan. Mezger liefs in seiner medicinisch-philosophischen Anthropologie für Aerzte und Nichtärzte, Leipz. 1790, nach einer Naturgeschichte des Menschen eine medicinische Psychologie S. 55—96. folgen. Eben so stellte er in seinen Aphorismen über die Lehre von der Natur des Menschen, Königsb. 1795. S. 5—8. eine kurze physiologische Seelenlehre, in Beziehung auf das Wechselverhältnifs der körperlichen und geistigen Natur auf. Alles sehr kurz, doch deutlich vorgetragen. — Der Versuch einer Menschenlehre, sich selbst und andere

Menschen kennen zu lernen, Kempten 1791. III Bde. gr. 8., verdient der Vergessenheit übergeben zu werden. — In Christian Dan. Voss Grundriſs einer vorbereitenden Anthropologie für Gymnasien, Halle 1791. 8., war gerade das Psychologische am verworrensten und ohne Benuzzung von Kants Berichtigungen vorgetragen.

J. Ith's Versuch einer Anthropologie der Philosophie des Menschen nach seinen körperlichen Anlagen, Bern 1794. 95. II Bde. 8. 1802., war ein wohlgeordnetes und anschaulich, selten nur etwas declamatorisch, dargestelltes Repertorium der hieher gehörigen wohlgeprüften Materialien. Ith benuzte zwar frühere Werke, ging aber zugleich von kritischen Principien aus. Ihm selbst gehörte der zwekmässige Plan und einzelne scharfsinnige Bemerkungen. Noch vermiſste man hier schärfere Gränzbezeichnung, noch sind manche, wenigstens überflüssige metaphysische Fragen eingemischt. Auch vermischte er öfter teleologische Betrachtungen mit Erklärungen, äussere Principien mit innern. Indem er zugleich Compendium und Handbuch schreiben wollte, ging die Einheit und Festigkeit des Verfahrens zuweilen verloren. Die Philosophie des Menschen, wie er sie nannte, stellte Ith in einem vielumfassenden Sinne als die Betrachtung der Natur, der allgemeinsten Verhältnisse und der Bestimmung des Menschen auf. Er bemerkte die Unbestimmtheit ihrer Gränzen und unterschied eine physiologische, psychologische, historische und teleologische oder moralische Anthropologie. Er selbst beschränkte sich auf sie im engsten

sten Sinne, oder die Philosophie des Menschen physiologisch betrachtet, für welche jedoch die Physiologie selbst nur eine Hülfsquelle wäre. Dabei erklärte er die Seele für eine wahre Substanz, betrachtete sie aber minder metaphysisch als empirisch und factisch, indem er sie nur als die Grundsubstanz der Bestimmungen annahm, welche die Erfahrung in der Anschauung wandelbar und wechselnd aufstellt. So weit er den Vernunftschluſs aus factischen Phänomen auf das Daseyn eines beharrlichen Substrats annahm, hatte er sein Urtheil befriedigend motivirt; anders schon verhält es sich, wenn er dieser so bestimmten Substanz nun auch Undurchdringlichkeit beilegte. Uebrigens unterschied er zwischen Geistes- und Seelenfähigkeiten; Jene nannte er das, was schon das obere, diesen das, was vorher das untere Vermögen hieſs.

Die Anthropologie, welche der Prof. Bernard Stöger als dritten Theil seiner Anleitung zum Studium der theoretischen Philosophie, Salzburg, 1795. 8., herausgab, war eine kurze Skizze der Anatomie und Physiologie, dann der empirischen und besonders rationalen Psychologie, faſslich, in guter Ordnung und Schreibart vorgetragen, übrigens ohne Bestimmtheit der Begriffe. Die rationale Seelenlehre betrachtete er als eine Wissenschaft, zu der die empirische die Prämissen lieferte, da er sich von den Gegengründen der kritischen Philosophie gegen die rationale noch nicht überzeugen konnte.

Der populären Anthropologie oder Kunde von dem Menschen nach seinen sinnli-

chen und geistigen Anlagen, von C. H. L. Pölitz, Leipz. 1800. 8., war bereits 1795. eine philosophische Anthropologie oder empirische Psychologie in dem ersten Abschnitte seines Lehrbuchs für den ersten Cursus der Philosophie vorangeschikt worden. Dort waren blos die Schriften von Schmid, Ith und Platner ausgezogen, in diesem für den Unterricht auf Gymnasien — und Akademieen zugleich bestimmten Lehrbuche war mehr Kants Anthropologie benuzt. Es liefs sich dasselbe zwar als eine kurze Aufzählung einiger Phänomene an und im Menschen ansehen, wenn sie auch nicht immer mit Bestimmtheit geschah, dennoch konnte es den Anspruch, neue Aufschlüsse über einzelne Theile derselben verbreitet zu haben, nicht behaupten, da sie entweder nicht neu oder nicht wahr waren. — Die Ideen zur nähern Kenntnifs der Menschennatur für Unstudierte, eine Auswahl der neuesten Beobachtungen aus der psychisch- und physischen Menschenlehre, von Fr. Molwiz, Leipz. 1800. gr. 8., enthalten zwar gutgeordnete Collectaneen, wobei das Mittel zwischen Weitschweifigkeit und trockener Kürze gehalten wurde, nur betrachten sie mehr die thierischmenschliche als die geistige Natur.

Die durch sich selbst als eine psychologische Erscheinung merkwürdigen Beobachtungen über den Geist des Menschen und dessen Verhältnifs zur Welt, von Koliwanow, Altona 1790, enthalten eine neue von der gewöhnlichen

sehr abweichende Eintheilung der Kräfte des Geistes, die, wie die ganze durch oft sonderbare Ideenverbindungen und eine seltsame deutsche Sprache ausgezeichnete Schrift, wenigstens den kühnen Selbstdenker verrathen, ob sich gleich in seine Menschenkenntniſs noch manche metaphysische Reste mischten.

In den scharfsinnigen Fragen über die empirische Seelenlehre (1792. Berlin. Monatschr. Jul. Nr. 5. S. 62—79.) stellte Bardili einige Zweifel gegen die bestehende Gestalt dieser Wissenschaft, und zugleich diese selbst als eine Physik über die geistigen Operationen des Menschen, als eine Sammlung von Erfahrungen mit ihrer Zurükführung auf Naturgesezze, fast wie Jacob, auf. Allein er gerieth auch, wie dieser Philosoph, ja noch mehr, auf das physiologische Verfahren, durch welches sogar seiner damaligen Meinung nach, in der Psychologie am meisten ausgerichtet werden könnte; er verlangte daher von dem Psychologen, daſs er in eben dem Grade zugleich Physiolog seyn sollte. Wenn hier der Unterschied des Naturforschers im Felde der sinnlichen und — der sittlichen Natur nicht genug erwogen war: so war eine andere Behauptung dieses Selbstdenkers desto prüfungswerther, daſs man die Zurükführung einer Seelenerscheinung auf ein Naturgesez, z. B. auf das der Ideenassociation, noch keine Erklärung derselben nennen könne. Seine Fragen hätten die Psychologen aufmerksamer auf die Gränzen ihrer Wissenschaft machen können. —

In demselben Jahre (1794.), in dem A. Weishaupt ein Ideal der (sittlichen) Selbstkenntniſs, ih-

rer eigenthümlichen Ideenreihen und Willensäusserungen nach, ob schon ohne Gebrauch von Kant's moralischen Ansichten in seiner Schrift über die Selbstkenntnifs, ihr Hindernisse und Vortheile aufstellte, erhielten wir einen neuen Versuch einer systematishen Eintheilung der Gemüthskräfte, von D. S. B. Erhard in Wagner's Beiträgen zur philosophischen Anthropologie, Bd. 1. S. 1—27., welcher, ob er gleich die Vermögen, die Kräfte und die Fähigkeiten zu sehr isolirte, und auch Wiederholungen in der Ausführung eines solchen Planes nicht ganz vorbeugen konnte, dennoch einen noch immer beherzigungswerthen Beweis seines selbstständigen und scharfsinnigen Denkens und seiner belebten Darstellungsgabe ablegte. —

Die kurze Erfahrungsseelenlehre, welche Prof. Fr. W. Dan. Snell in seinem Lehrbuche für den ersten Unterricht in der Philosophie. Th. 1. Giessen 1794. S. 10—85. 8., der Logik vorausschicken zu müssen, sich berechtigt glaubte, ging von allgemeinen Betrachtungen über die Seele und ihre Verbindung mit dem Körper aus, und behandelte statt des Erkenntnifsvermögens die Lehren von der Sinnlichkeit und dem Verstande besonders. Sie gab das Bekannte in einer leichten Darstellung.

An die vertrauten Briefe des Predigers im Holsteinischen, D. J. W. Olshausen, als Beiträge zur Menschenkenntnifs, in dem deutschen Magazine vom J. 1794 und 1795., schlossen sich dessen Briefe über die menschliche Seele in Christiani's Beiträgen zur Veredlung der Mensch-

heit, Kopenh. 1799. gr. 8. Als eine zweite verbesserte Auflage derselben kann, nach eigenem Geständnisse, der Leitfaden zum Unterricht in der Erfahrungsseelenlehre für Anfänger, Schleswig 1800. 8., angesehen werden. Dieser sollte nichts weniger, als akademisches Lehrbuch seyn, wozu schon die Literatur fehlt, vielmehr bestimmte es sein Vf. für Lehrlinge in Gymnasien und in Privat-Lehrerstellen, die zwar keine Unmündige sind, aber doch noch keinen zusammenhängenden Unterricht in der Seelenlehre erhalten hatten. Olshausen traf zwar die Deutlichkeit und das ruhige Interesse des edeln Vortrags, wie er auch bei seinem Publicum nöthig war, auch sind mehrere Beispiele zwekmässig benuzt, und Klarheit ist mit Kürze verbunden. Nur durfte man zuweilen eine schiklichere Anordnung wünschen, wie denn hier Einbildungskraft und Gedächtniſs nach der Vernunft abgehandelt wurden. Bei aller Klarheit, mit welcher er die sogenannten reinen Begriffe ebenfalls zu behandeln wuſste, scheint er doch nicht genug darüber mit sich aufs Reine gekommen zu seyn, wiefern dieselben und die gesammte vernünftige Thätigkeit dem empirischen Psychologen angehören.

Von nun an erschienen, ausser Kant's Anthropologie (1798.), und der transscendental-psychologischen Darstellung des Menschen (in Buhle's und Bouterwek's Götting. phil. Museum II, 2. 34—100. Göttingen 1799.), deren eigenthümlicher Geist die Vorstellungsart eines Selbstdenkers verrieth, gröſstentheils nur Schul- und Handbücher bis zu Ende des Jahrhunderts, welche we-

nig Eigenes, und noch weniger neue Ansichten des Ganzen enthielten. Doch kann die Schrift: Meine Nachforschungen über den Gang der Natur in der Entwickelung des Menschengeschlechts (von Pestalozzi), Zürich 1797. 8., nicht ganz mit Stillschweigen übergangen werden. Zwar findet man hier blos individuelle, zuweilen einseitige, aber desto originellere und charakteristischere Betrachtungen über den Menschen: zwar ging der Vf. von keinem bestimmten Princip aus, doch wurde eigene Ideen hier in einer eigenen, kräftigen und starken Sprache, in einer lebendigen und belebenden Anschaulichkeit vorgetragen. Das Ganze umfaſst den Menschen als Werk der Natur (Thier), der Gesellschaft (Thiermensch — Bürger), und seiner selbst (Mensch — freies und sittliches Wesen.)

Auszeichnung verdient auch K. Weillers Skizze über die gegenwärtige und künftige Menschheit, München 1799. gr. 8., hier auch schon darum, weil sie ein willkommener Lichtstrahl aus Baiern war. Sie wurde aber auch für den Psychologen anziehend durch die Rettung der Menschennatur, als Natur im Gegensaz der Verkünstelung und Verdorbenheit, wie durch die Aufstellung eines Ideals der Ausbildung eines jeden der drei Hauptvermögen. Wenn er übrigens den Menschen zu ausschliessend von Seiten des Erkenntniſsvermögens betrachtete: so reicht die Entschuldigung S. 89., wonach das Gefühlsvermögen keiner Entwiklung fähig, der Wille aber von der Vernunft abhängig sey, freilich nicht hin; doch versuchte er

S. 91. eine eigene Classification der Menschenkräfte: 1) in die hervorbringenden (Sinnlichkeit, Verstand, Vernunft); 2) die sammelnden (Gedächtnifs mit seinen Unterarten); 3) veränderten (Einbildungskraft und ihre Unterarten); 4) die benüzzenden (Urtheilskraft mit ihren Unterarten). Von diesen erklärte er nur die hervorbringenden Kräfte einer eigenen Entwickelung fähig. Neben diesem Beitrag zur pragmatischen Seelenlehre, den er durch eine Menge von Beispielen aus der Geschichte, und durch eine lebhafte, nur zuweilen zu wortreiche Darstellung noch anziehender zu machen wufste, erwarb er sich auch um die Theorie des kindlichen und jugendlichen Alters, (Versuch einer Jugendkunde, München 1800.) und durch seine Grundlinien eines, auf die Natur eines jungen Menschen berechneten Studienplans um ihre Anwendung ein Verdienst.

Ausser der populären Darstellung einer praktischen Geschichte des Menschen, von C. P. Funke, in Dessau (Braunschw. 1793. 1. Ausg.), wo der einzelne Mensch an sich und in Gesellschaft betrachtet wird, lieferte eine ähnliche, nur in einem grössern Umfange, der Prediger in Fischbek, Christian Ludw. Funk in seiner Schrift: Menschennatur und Menschengrösse in uns und für uns alle erreichbar (Leipz. 1799—1800. 2. Th. gr. 8.). Man findet hier eine gemeinfafsliche Belehrung über die Menschenwürde und Menschenseele, von der Geburt an bis zu dem künftigen Zustande in einer andern Welt, für Leser aus den gebildetern Ständen. In einzelnen Abhandlun-

gen werden in dem ersten mehr theoretischen Theile über die menschliche Natur im Allgemeinen und ihre Kräfte, ihre Perfectibilität, Unsterblichkeit u. s. w. meist teleologisch-religiöse Betrachtungen angestellt, ohne gerade eigene oder tiefere Ansichten zu geben. Der zweite Theil war für eine praktische Anweisung zur zwekmässigen Bildung und Anwendung der einzelnen Vermögen bestimmt.

Gottf. Schmidt's Archytas, oder das Wichtigste für den Menschen, in Dialogen über Gegenstände aus der Naturlehre, Seelenkunde und Lebensweisheit, Berl. 1799. 1. Th. 1800. 2. Th. 8., hatte einen ähnlichen Zwek, indem der Vf. ohne auf wissenschaftliches Verdienst Anspruch zu machen, nur in einer minder glüklichen Einkleidung, Betrachtungen über jene Gegenstände, mit Hülfe anderer Schriften die er mit eigenen Beobachtungen verwebte, anstellte.

Des Prof. J. Schön *Psychologiae empiricae compendium*, *Wirceburg* 1800. gr. 8., war theils als lateinisch geschriebenes Lehrbuch über eine philosophische Wissenschaft, theils als Beispiel, wie man im südlichen Deutschlande die kritische Philosophie anwendete, eine merkwürdige Erscheinung in ihrer Art. In der schiklichen Anordnung, wie in den Erklärungen, folgte er meist Kant's Anthropologie, doch benuzte er auch Schmid's und Hofbauers Schriften, und führte mehrmals und zwekmässig Beispiele an.

Die Seelenlehre für die Jugend, nach den Grundsäzzen der Kantischen Philosophie, in dialogischer Form: zum Gebrauch

für die höhern Classen in Gymnasien und Schulen, von J. F. Ernst Kirsten, Gotha 1800. 8., wollte mehr als Seelenlehre seyn und verfehlte dadurch ihren Zwek. Ein Lehrbuch für die obern Schulclassen und zugleich eine Darstellung der Hauptresultate der kritischen Philosophie, welche es ohnehin mehr als eine Seelenlehre ist, war zu viel auf einmal unternommen. Bei allem Streben nach Deutlichkeit, die der Vf. auch nicht selten erreichte, war die Mischung verschiedener Zwecke doch dem reinen und vollen Ueberblik der Seelenlehre, selbst bei aller sokratischer Methode hinderlich.

Unternehmungen eines Vaters mit seinen Kindern über die menschliche Seele, Leipz. 1800. 8. waren, die besser gelungene Ausführung der Lehre von den Schlüssen ausgenommen, ein langweiliger, wenig befriedigende Beispiele zwar anführender, doch zu wenig benuzzender Unterricht.

In folgenden zwei Schriften ist keine Spur von Kenntniſs der kritischen Philosophie zu finden. Der Versuch einer theoretisch-praktischen Anleitung zum Selbststudium der empyrischen (für empirischen!) Psychologie; nach den Grundsäzzen der besten, auch der neuesten praktischen Psychologen bearbeitet, von Franz Eugen, B. v. Seida und Landesberg, 1800. benuzte die Schriften von Steinbart, Meiners und Ueberwasser, ohne etwas Neues zu liefern, obgleich darin, wie schon die vorgesezte tabellarische Uebersicht verrathen kann, viel Methode herrscht. Die unschikliche

Fragmethode allein konnte die Wissenschaft noch nicht praktisch machen. Die Idee einer Aufstellung aufzulösender psychologischer Aufgaben im Anhang, wäre an sich gut; nur sind die Aufgaben hier eben so wenig gewählt, als nach dem Gesezze des Fortschritts vom Leichtern zum Schwerern geordnet. — Der philosophische Inbegrif der Geschichte des Menschen in seinen Handlungen u. s. w., in Briefen, von Fr. Aug. Freyherrn v. Reichlin, wollte zwar besonders den Unbestimmtheiten in den Charakterschilderungen abhelfen, enthielt jedoch die trivialsten Dinge in ermüdender Weitschweifigkeit, ohne Vorkenntnisse, ohne bestimmte Begriffe, z. B. von Leidenschaften, von denen er doch das Meiste ableitet.

Der kühne Standpunct des transscendentalen Idealismus, wie Fichte ihn wählte, schritt wieder über die Erfahrung hinaus, suchte selbst ihre Möglichkeit zu erklären, und näherte sich wieder metaphysischen Begriffen und Postulaten. Daher fand man zum Theil in den dogmatischen Behauptungen von Fichte mehr transscendentalen Realismus, mit dem sie dies gemein hatten, dafs sie nicht aus der Zergliederung des urtheilenden Bewufstseyns und der Natur des Erkenntnifsvermögens entsprangen, sondern von einem Object und zwar hier von dem sich selbst sezzenden Ich ausgingen. Nach der Darstellung des Vfs. einiger propädeutischer Abhandlungen in Schmid's psychologischem Magazin war die empirische Psychologie von Fichte eben so unbefriedigend und *a priori* deducirt, als von Reinhold, und der Saz: Ich = Ich, ein psychologisch-empiri-

scher; doch ging Fichte in der Zergliederung noch weiter aufwärts als Reinhold, nämlich vom unmittelbaren Bewufstseyn zum Subject desselben, von da zum Ich (als Subject-Object), und endlich zum reinen Ich, zu der innern, idealen, in sich zurükgehenden Selbstthätigkeit, die bei ihm das oberste Princip des Wissens und der Philosophie wurde. Jedoch wollte Fichte selbst seine Wissenschaftslehre darum nicht für Psychologie gelten lassen, weil sie nicht von Thatsachen des Bewufstseyns ausgehe, vielmehr von einem durchaus freien Producte der Speculation, durch welche freie Reflexion er sich sogar noch über das Bewufstseyn zu erheben versuchte. Indessen sollte ein Aufsaz in Fichte's und Niethammer's philosophischem Journal (1798. Heft 4. S. 358 — 364.): Erklärung einiger psychologischer Erscheinungen, wenigstens zeigen, „dafs die Principien der Wissenschaftslehre noch zu mancherlei nüzze seyen.“ Dort wurden einige bekannte Phänomene, besonders aus der ursprünglichen Tendenz zur Unbeschränktheit abgeleitet, welche dem Denken, das aus der Beschränktheit hervorgeht, widerstrebe und bald als Tendenz zur Bewufstseynslosigkeit (die eigentlich mit der zum Denken eine und dieselbe sey), bald als Tendenz zum Losreissen von der Anschauung erscheine. Fichte benuzte nämlich die Idee der intellectuellen Anschauung zur Theorie des menschlichen Geistes, d. i. nach neuern Erklärungen, die absolut freie Selbstreproduction der ursprünglichen anschauenden Thätigkeit des Vfs. Ihm ist das Ich nichts als Thätigkeit, und zwar ein Continuum von Thätigkeit. Dagegen

ist schon bemerkt worden, dafs die innere Anschauung nicht intellectuell, sondern sinnlich, oder dafs sie leer sey; dafs von einer intellectuellen Anschauung, die ausser der Erfahrung und dem Bewufstseyn liege, gar keine Vorstellung möglich werde; dafs es endlich unerwiesen bleibe, dafs das Ich nicht blos eine Thätigkeit, sondern eine unendliche sey, wenn es auch minder blos logisch, wie bei Kant, gefafst seyn sollte. Uebrigens fand man (wie Krug in den Briefen über die Wissenschaftslehre 1800.) das Unternehmen der Wissenschaftslehre, das Räthsel der Nothwendigkeit in gewissen Vorstellungen zu lösen, eines Philosophen würdig; auch erkannte man es an, dafs durch diefs System die unbegreifliche Einwirkung der Objecte, die der Realist vertheidigt, begreiflicher gemacht sey, nur nicht die eben so unbegreifliche Nothwendigkeit der Schranken, in die das idealistische Ich sich einschliesse. Auch konnte die Ansicht, dafs Vorstellung nicht der höchste Begrif aller in unserm Gemüth zu denkenden Handlungen sey, eben so vortheilhaft benuzt werden als die Vorstellung der Freiheit mehr Spielraum in dem menschlichen Gemüthe und seinen Bestimmungen zu geben, wenn sie auch nicht als Grund von Allem angesehen werden dürfte.

Spuren einer solchen Benuzzung findet man in mehrern praktischen Abhandlungen von Fr. Heinr. Christ. Schwarz, in dem der Geist des Idealismus schöner aufging. Er drang auf Beschränkung der chemischen Scheidung der Kräfte, welche die Natur verwirrte, sprach gegen die einseitige Be-

handlung durch Lehre und betrachtete den Menschen als ein werdendes, nie stillstehendes Wesen. M. vgl. s. Religionslehrer etc.

Das System der Naturphilosophie von Schelling behält, auch wenn aus zu wenigen Erfahrungen zuweilen zu rasche allgemeine Folgerungen hergeleitet seyn sollten, immer das Gepräge eines selbstdenkenden vielumfassenden Geistes um so mehr, da für Naturphilosophie noch so wenig gethan war. Er suchte den Parallelismus der Natur mit der Intelligenz zu begründen, und dadurch Einheit in die gesammte Natur zu bringen, daſs er wieder Physik mit der Philosophie verband. Er fand nur Einen Indifferenzpunct in der Natur (Objectivität) sowohl als in dem menschlichen Gemüth (Subjectivität), und die höchste Idee durch eine absolute Identität des Idealen und Realen ausgedrükt. In dem vereinenden Zusammenfassen der innern und äussern Natur könnte die idealistische Annahme Kants, daſs die Gegenstände sich nach der menschlichen Erkenntniſs richten müssen, wenigstens in ihren wahren Schranken bleiben. Auch die Idee einer Stufenfolge in den organischen Kräften ist in einem höhern Sinne genommen, und seine Philosophie der Natur hat den Anschein auch zu einer Philosophie des Menschen den Weg zu bahnen. Ob die Begründung einer Naturmetaphysik und das Erklären der Erfahrung in ein Begrifskünsteln ausarten und vom Wege der Natur selbst und ächter Erfahrung abführen könne, steht noch zu erwarten.

Einige gute Bemerkungen über die Analogie der Körperwelt und unsrer geistigen Natur, mit

Regeln zur Anwendung eines Naturgesezzes entwikkelte auch J. F. Chr. Gräffe in seinem Versuch einer moralischen Anwendung des Gesezzes der Stetigkeit. Celle 1810. 8. Er zog jedoch daraus, daſs allenthalben, im Physischen, Intellectuellen und Moralischen ein solcher Vereinigungspunct sey, manche auffallende Resultate, z. B. daſs dann die Zeit ein zurükgeworfener Strahl sey, in welchem sich unser Ich abbilde. Schon vorher machte Kellner auf die grosse Analogie zwischen der physischen und moralischen Welt, z. B. zwischen der Sternenwelt und dem Innersten des menschlichen Geistes aufmerksam, in dem Aufsazze: „Auch die Gesezgebung der menschlichen Vernunft ist Mechanismus;“ in Eggers deutschem Magazin. Julius 1798. Nr. 2. Daſs auch hier Vorsicht zur Vermeidung der Machtsprüche nöthig und Behutsamkeit erforderlich sey, die Physik nicht durch Metaphysik verdrängen zu lassen, fällt in die Augen.

Einen ausführlichen Entwurf einer allgemeinen, rational-empirischen Seelenlehre, enthalten fünf unter sich zusammenhängende Abhandlungen eines Ungenannten in Schmid's psychologischem Magazin, 1798. Bd. 5. N. 7—11. S. 156—402. Ihr Geist ist der einer scharfsinnigen Analyse, die sich jedoch zuweilen der Gränze metaphysischer Spizfindigkeit nähert, daher die ächte Naturlehre der Seele wenigstens als solche keinen unmittelbaren Gewinn aus ihnen ziehen kann. Sie konnte jedoch die Aufmerksamkeit auf manche propädeutische Aufgaben schärfen. In der ersten Abhandlung über das Verhältniſs der empirischen Psychologie zur Metaphysik (Nr. 7.) wird der psychologische

Standpunct, als der der transcendentalen Kritik eigenthümliche, und der einer Propädeutik der Metaphysik vortheilhafte, betrachtet. Jene Kritik ist ihm aber selbst eine empirische Wissenschaft aus innerer Wahrnehmung und Erfahrung. Nur wird jener blossen Wahrnehmung auch die unmittelbare Beobachtung eines Grundvermögens, sogar in seiner ursprünglichen Beschaffenheit, d. h. zu viel, zugetraut. 2) Propädeutik einer allgemeinen empirischen Psychologie (N. 8. S. 293 f.). Diese war hier nicht eine Sammlung aller nöthigen Vorkenntnisse, sondern nur derjenigen Materialien, aus denen selbst sich unmittelbar ein System der Seelenlehre aufbauen lassen müsse. Diese Materialien sollten hier aufgesucht, angeordnet, und auf Principien zurükgeführt werden. Die allgemeine empirische Psychologie als physisch- theoretische Wissenschaft, von dem, was aus innerer Erfahrung allein erkannt werden kann, wiefern dadurch das Gemüth im Allgemeinen bestimmt wird, war der Gegenstand dieser Propädeutik. Empirische Naturlehre als Theorie sezte, dem Verf. zufolge, schon als Grundlage einen reinen Theil, so wie Naturbeschreibung voraus. Die Nothwendigkeit, sowohl der Verbindung des Rationalen mit dem Empirischen in psychologischen Untersuchungen, als einer vorläufigen Erforschung der Quellen unserer psychologischen Erkenntnisse suchte er alsdann zu erweisen, und fand in der innern Erfahrung, d. h. theils als reinem Selbstbewufstseyn, theils als innerm Sinne die Quelle unserer Erkenntnifs des Gemüths auf. 3) Von der rationalen Seelenlehre (Nr. 9. S. 268 f.), die neben der reinen und — und transcendentalen — als Postulat der Mo-

ralphilosophie aufgestellt wurde. Das denkende Ich in seiner ursprünglichen unbedingten Einheit, und vor aller möglichen und wirklichen Erfahrung, wurde hier sehr fein zergliedert: so wie in der folgenden Abhandlung dasselbe Ich als Gegenstand einer blos möglichen, und in der lezten als Gegenstand der wirklichen innern Erfahrung. Die vierte Abhandlung enthält nemlich einen Abrifs der Metaphysik der innern Natur (Nr. 10. S. 294 f.). Der Saz: ich denke, in seiner allgemeinen Unbestimmtheit, der Unterschied empirischer und nicht empirischer Gemüthszustände, das Innerliche im Gemüthe, der regulative Gebrauch der Idee einer einfachen, selbstständigen Intelligenz, die Anwendung mathematischer Principien — waren die Gegenstände, die hier nach einander zur Sprache kamen. 5) Allgemeine Uebersicht der empirischen Erkenntnisse des Gemüths (Nr. 11. S. 554 f.). Diese sollte als Regel für alle besondere Untersuchungen dienen. Nach der weitern Erörterung einiger metaphysischen Begriffe und einer Erörterung des Zusammenhangs zwischen Körper und Geist, wurde eine Grundlage der empirischen Erkenntnifs des Gemüths, und eine allgemeine Eintheilung der innern Gemüthsvermögen, mit der Uebersicht eines jeden der drei Hauptvermögen insbesondere angegeben, und mit einer allgemeinen Vergleichung jener drei Vermögen geschlossen. Den durchgängigen und vortheilhaften Einflufs der Kantischen transcendentalen Kritik suchte der scharfsinnige Verf. dieser Abhandlungen zu zeigen, aus denen übrigens anthropologische Untersuchungen völlig ausgeschlossen blieben.

Der

Der Geist des Versuch's über das menschliche Gemüth, Dresden 1799. war feine höhere Analyse psychologischer Begriffe, Vermögen und Vorstellungen, auf eigenem Wege gesucht und metaphysisch erörtert. Der ungenannte Verf. untersuchte jedoch mehr die Operationen des Verstandes selbst an sich, als dafs er zu ihrer Ergründung durch Induction hinaufgestiegen wäre. Auch eilte er zu sehr zur Begründung der Logik und Metaphysik, um die Naturgesezze der Vermögen selbst zu bestimmen. — Einen ähnlichen metaphysischen Geist athmete die ebenfalls 1799. erschienene revidirende Kritik und empirisch-psychologische Wesenlehre, von Abicht, welcher ein grösseres Handbuch in s. psychologischen Anthropologie, Erste Abtheil. erste Lieferung. Erlang. 1801. zu liefern anfing, ohne es zu vollenden. Ohngeachtet hier die gehörige Klarheit und Bündigkeit vermifst wird, so macht dies unvollendete Werk einen schäzbaren Versuch aus, die rationale und empirische Psychologie wieder zu verbinden.

Endlich versuchte man noch, wenn auch keinen eigentlichen Skepticismus in die psychologischen Untersuchungen überhaupt einzuführen, doch eine skeptische Methode in der Behandlung und im Vortrage der Psychologie anzuwenden. Dies geschah zugleich durch zwei Schriftsteller, obschon in verschiedenem Geiste und auf verschiedenen Wegen. Gegen Fichte's theoretisch-dogmatischen Idealismus wollte Bouterweck einen praktischen Realismus aufstellen, und erklärte Selbstverständigung für den Geist des Kriticismus. Seine Apodiktik (1799.)

sollte die Wissenschaft seyn, welche den Grund der Erfahrung fände, und vor der Vernunft rechtfertigte, und eben dadurch ein Beitrag zur menschlichen Selbstständigung werden. Statt des logischen Formenwesens wünschte er Begriffe mit Bedeutung aufgestellt, und suchte, nachdem er in dem praktischen Theile seiner Apodiktik eine praktische Analyse des Vorstellungsvermögens gegeben hatte, Trieb und Vorstellung in der thierischen Natur für Eins und dasselbe, den Unterschied zwischen Wissen und Wollen blos als einen relativen zu erklären. Daher entfernten sich auch seine Anfangsgründe der speculativen Philosophie (Götting. 1800.) von der neuern Metaphysik, und stellten Alles nach einer problematischen und skeptischen Methode nur provisorisch dar. Der erste Theil derselben enthielt eine propädeutische Psychologie (S. 33—48.) in diesem Sinne, in welcher Alles so aufgestellt ist, wie es beobachtet wird, wobei es freilich zu keiner Construction des Mannichfaltigen der Vermögen kam. Im skeptischen Tone und zur Weckung des selbstständigern philosophischen Geistes wurden dort die ersten Bedingungen der Selbstbeobachtung, wie die Entgegensezzung der Vernunft und Sinnlichkeit, nicht ganz ohne Erfolg abgehandelt. — Seiner blos populären Anthropologie oder Kunde von dem Menschen (1800.), hatte Pölitz eine ausführliche Abhandlung: über das Verhältniſs des neuern Skepticismus zur wissenschaftlichen Anthropologie vorgesezt, worin er eine eigene skeptische Behandlung der Psychologie empfehlen wollte, und worauf er selbst die Aufmerksamkeit seiner Leser lenkte. Doch so wie seine

Schrift kein Gewinn für die Wissenschaft war, so hält weder sein Skepticismus noch die Anwendung desselben auf die Psychologie die Prüfung aus. Welcher Gehalt einem Skepticismus mit einem, wenn auch noch so kleinem, Gebäude von Ueberzeugungen, die überdem nichts untrügliches haben, eigen seyn könne, einem Skepticismus, der überdem durch nichts begründet wurde, darüber läſst sich leicht urtheilen. Er läugnet die Objectivität des Wissens, weil — alle Erkenntniſs nur subjectiv seyn kann. Dieser Skepticismus hat entweder seine festen Gründe, die doch objectiv seyn müssen, welches sich widerspräche, oder er hat keine objectiven Gründe für seine Behauptung, sie ist blos subjectiv, und dann widerspricht er sich wieder. Doch wozu der Skepticismus in der empirischen Psychologie, welche innerhalb ihren wahren Gränzen ausser der Sphäre des Skepticismus liegt? Um so mehr, da nicht einmal an die Bestimmung des Verhältnisses der Erfahrung zur Skepsis gedacht wurde. Wollte Pölitz die einzig gültige Methode der empirischen Psychologie bezeichnen: so ist diese so, wie sie sich aus der Gränzbestimmung des Erkenntniſsvermögens ergibt, schon von Andern befolgt, erkannt und consequenter, als in dieser Schrift, angewandt worden, in welche doch noch manche nicht probehaltige dogmatische Lehrmeinungen aufgenommen wurden, wie der Verf. selbst in der Vorr. zu s. Summarien der philos. Sittenlehre (Hamb. 1802.) S. 13. eingestand.

Fassen wir die bisherigen Bemühungen für die formelle Begründung der Seelenlehre in Ein Resultat zusammen: so ist ein festeres Streben nach dem wissenschaftlichen Geiste derselben unverkennbar reger worden. Doch tritt neben scharfsinnigen analytischen Versuchen zugleich die Neigung immer entschiedener hervor, das durch Zergliederung der Seelenerscheinungen Getrennte wieder zu vereinen, und statt des chemischen Zerspaltens hohler Begriffe, mehr auf das Lebendige und Thätige in der Menschennatur zu achten. Dies ist auch wohl einer von den Gründen, warum man der Psychologie mehr Plaz in der Anthropologie gestattet, in sofern man dadurch den ganzen Menschen näher und vollständiger im Auge zu behalten meint. Indeſs dürften wohl manche unbefangene und anhaltende Menschenforscher, manche Urheber der bisher aufgeführten Untersuchungen ihr eigenes Menschenstudium, wenn sie es anders länger, angelegentlicher und vielseitiger fortsezzen konnten, schon jezt auf mehrere andere Resultate geführt haben, und eben sie selbst werden vielleicht gerade in diesen propädeutischen Untersuchungen noch mehr als sonst zu bestimmen, zu berichtigen und zu befestigen finden. Das Streben mehrerer Zeitgenossen theils die Natur des Menschen von mehrern Seiten anzuerkennen, und ihren Gang zu verfolgen, theils die Empirie zu veredeln und auf allgemeine Gesezze zurük zu bringen, ist unverkennbar.

Deutschland hatte auch immer neben den Stiftern neuer Systeme der Philosophie einzelne bescheidne Denker, welche, im Miſstrauen gegen die

Tiefe ihrer Kraft, mehr ihren Scharfsinn neben ihrer Mittheilungsgabe durch deutliche Entwiklung einzelner Begriffe, so wie durch ein, schon durch seine Seltenheit rühmliches Streben nach Klarheit und Deutlichkeit belegten, und welche dadurch auch die Philosophie selbst weiter aufklärten, als manche Systemsanhänger, die nichts als Erklärer und Ordner oder gar blosse Wiederholer des Buchstabens ihrer Meister wurden. Unter jenen Achtungswürdigen stehen die Namen Garve, Reinhard, Greiling.

Britten.

Abgerechnet, dafs die Psychologen jenseits des Canals eine andere Kunstsprache, auch eine von der unter uns aufgekommenen verschiedene, doch willkührlichere Anordnung der Vermögen befolgen, so sind sie in der That weit hinter deutschen Untersuchungen, ja zum Theil hinter ihren eigenen Forschern zurükgeblieben. Anthropologie ist es, was unter ihnen im Allgemeinen für Philosophie gilt, ohne dafs auch jene auf Principien und in systematische Form gebracht werde. Eine gereinigte Psychologie hatten sie kaum.

Noch immer wurden die Essays von Fr. Baco (Lond. 1787. II Bde. 8.) von neuem herausgegeben. Indefs Dav. Hume's Untersuchungen über die menschliche Natur, und über den menschlichen Verstand, nicht blos in Deutschland einheimischer, sondern auch durch die Auf-

merksamkeit, welche Kant auf sie geleitet hatte, noch wichtiger wurden, wirkten sie in England selbst weit weniger, als man hätte erwarten dürfen. Die in Hartley's Observations on Man enthaltenen Grundzüge des neuern Materialismus und mechanischen Erklärungen, liefs zwar Erasm Darwin (geb. 1731. gest. 1802.) in seiner Zoonomia, or *the laws of organic life*, Lond. 1794. 1796. nicht zu; dennoch ist die ganze Darwinsche Vorstellungsart von Association und Verkettung der Ideen aus Hartley.

Die (noch unübersezten) *Elements of the science of Ethics on the principles of natural Philosophy*, *by J. Bruce*, *Lond.* 1786. 8., verdienen um so weniger übersehen zu werden, da sie psychologische Gegenstände nach der Methode der Physik abhandelten, und in dem Psychologen einen Naturhistoriker der innern Veränderungen, z. B. der Leidenschaften und Kräfte, voraussezten. Seine früher (erst 1780. zulezt 1785.) erschienenen, kürzern *First Principles of Philosophy*, (oder ersten Grundsäzze der Philosophie, mit Anwendung derselben auf Geschmak, Wissenschaft und Geschichte, von C. Gottfr. Schreiter 1788. übersezt), sind eine kurze Darstellung der philosophischen Ideen des Lord Baco, wobei er noch die Eintheilung der Philosophie bei den Alten in Logik, Physik und Ethik befolgte, die Metaphysik und Pneumatologie aber unter die Logik brachte. Von diesen Eintheilungen werden keine Gründe angegeben, so wie Alles hier nur kurz angedeutet ist. *)

*) Auf ähnliche Ansichten ging die Schrift von Adair hinaus: *A philosophical and medical Sketch of the natural hi-*

Wüfste man nicht, wie sehr die Philosophie den Britten eine Sammlung von Beobachtungen und Erfahrungen ist: so würde man sich wundern, wie Bruce unter dem Titel einer Ethik naturhistorisch-psychologische Bemerkungen liefern konnte.

Ungleich wissenschaftlicher, und beinahe mit kritischem Geiste, sind die *Elements of the Philosophy of the human Mind*, von dem Prof. in Edinburgh, Dugald Stewart, 1792. 4., geschrieben; eine Schrift, welche auch bei Britten fast eben so grosses Aufsehen machte, als die kritische Philosophie in Deutschland, (Anfangsgründe der Philosophie über die menschliche Seele, mit einer Vorrede von Sam. Gottl. Lange übersezt, Berl. 1794. II Bde. 8.). Hier wollte Stewart die empirische Psychologie der Physik genähert, und von metaphysischen Speculationen gereinigt haben. Auch er pries den ehrwürdigen Baco, und fühlte das Bedürfnifs einer Erfahrungsseelenlehre, über deren Vernachlässigung er klagt. Beides, ein guter Mathematiker und vertrauter Freund des D. Reid, zu dessen ersten *Essays* er selbst viel beitrug, ahndete er die Gränzen des menschlichen Geistes in seinen Speculationen, und wollte (s. Th. 1. S. 65.) gleichsam eine Generalkarte von dem ganzen Lande der menschlichen Erkenntnifs zeichnen. Sehr richtig urtheilte er über die Vergeblichkeit der Frage nach Materialismus und Immaterialismus der Seele. Das Werk zeichnet sich durch Tiefe der Gedanken

story of the human Body and Mind, Lond. 1787. 8. Deutsch von C. F. Michaelis: Physiolog. und diätetische Schriften. Th. 1. 1788.

und Anmuth des, nur zuweilen etwas weitschweifigen, Vortrags vortheilhaft aus. Freilich findet sich Manches darin, was deutsche Psychologen an dieser Stelle nicht abhandeln würden. Scharfsinnig sind aber insbesondere die Bemerkungen Stewart's über Ideenassociation, pragmatisch die Erörterungen über den Einfluſs derselben auf den Geist, wie auf den Charakter, von früher Jugend an. Er hatte jedoch noch die Auseinandersezzung der höhern Erkenntniſskräfte übergangen, die er noch nachholen wollte, um dann zur Betrachtung des Menschen als eines sittlichen und handelnden Wesens, und eines Gliedes der politischen Gesellschaft überzugehen.

Der Verf. der nicht in den Buchhandel gekommenen: *Intellectual Physics; an Essay concerning the Nature of Being, and the Progression of Existence*, Lond. 1795. 4., betrachtete in dieser geistigen Naturlehre die geistigen Phänomene wieder als physische Gegenstände, die eben so gut beobachtet und untersucht werden könnten, als andere Phänomene, welche in die Sinne fallen. Er wollte sogar nur so lange gehört seyn, als er in den Schranken der Physik bliebe, d. i. als seine Räsonnements auf Thatsachen gegründet wären, und von einem einzelnen Gegenstande auf den andern Einzelnen, so wie sie im Reiche der Natur consistiren, oder durch bestimmte Wirkungen mit einander in Verbindung gesezt werden, übergingen. Eigentlich folgte dieser Schriftsteller nur einer Bemerkung, die schon Bolingbroke gemacht hatte, daſs die menschliche Seele eben sowohl ein Gegenstand der Naturlehre sey als der menschliche Körper, daſs daher sogar der

Unterschied, den man gewöhnlich zwischen der Physik und Metaphysik mache, blos auf Willkühr beruhe. Der erste Versuch betraf die einfache Vorstellung des Bewuſstseyns. Weil das Selbstfühlen (*Selfsentiency*) ganz individuell sey: so sey das Ich ein von dem passiven Eindruk, den es empfindet, ganz verschiedenes Vermögen. Der nächste Gegenstand der Betrachtung war die Spontaneität, eine selbstständige Thätigkeit (*self-activity*), welche durch keine vorhergehende mechanische Ursache bestimmt würde. Die Seele sey eine lebende concentrirte, wirkliche und untheilbare Einheit, sie wirke von innen auf die concentrischen, sie umgebenden Sphären, und vermische sowohl ihre anziehende als zurükstossende Kraft in mancherley Proportionen und Graden mit den äussern Eindrücken und Schwingungen, wodurch diese mechanischen Bewegungen in — lebendige Gefühle verwandelt würden. Der Verf. schloſs hernach aus der Einheit und Untheilbarkeit der Seele auf ihre Unsterblichkeit. Läuft auch manche Meinung hier mit unter: so läſst sich doch eine gewisse Originalität im Verf. anerkennen.

Essay on the Nature and Constitution of Man, *by R. Sims*, Lond. 1793. 8. (Versuch über Natur und Wesen des Menschen, Leipzig 1795), prüfte die Beweise für die Immaterialität der Seele, um aus denselben über die Dauer und den Zustand derselben in ihrem vom Körper isolirten Daseyn zu schliessen.

D. Alex. Crichton der mit den Werken der Deutschen bekannte Arzt, zeigte in: *An Inquiry into the Nature and Origin of mental derangement; comprehending a concise System of the Physiology and Pa-*

thology of the human Mind and History of the Passions and their effects. Lond. 1798. *II. T.* 8. (deutsch im Auszuge 1798.), eine Fülle psychologischer Beobachtungen und Erfahrungen, und bei logischer Anordnung und Classification zugleich Scharfsinn und Verfolgung eines systematischen Zweks. Er postulirte die Immaterialität des Denkvermögens. Die *Passions* nahm er in einem weiten Sinne, auch von thierischen Instincten, ja sogar von moralischen Gesinnungen, und er hatte theils die Arten noch nicht scharf genug gesondert, theils die Krankheiten des Begehrungsvermögens von den Verrückungen inconsequent ausgeschlossen, nachdem er die Täuschungen darunter aufgenommen hatte. Vieles leitet er noch von ursprünglichen Gehirnsveränderungen ab.

Thomas Belsham suchte in s. *Elements of the Philosophy of the Mind and of moral Philosophy* die Gesezze des Geistes und die Phänomene, welche die intellectuelle Welt bilden, zu erforschen. Das Ganze enthält freilich ohne leitende Principien zusammengestellte Thatsachen und Erklärungen ohne Vollständigkeit und Plan. Auch herrscht hier noch Hartleys Theorie der Ideenassociation.

Der Arzt T. Cogan stellte in: *A philosopical treatise on the Passions* 1800. 8. die Gefühle und Gemüthsbewegungen nach dem Princip der Selbstliebe und des gesellschaftlichen Vertrages zusammen, und schilderte sie mit Anwendung auf den physischen Zustand des Menschen. Die Untersuchung über die Affecten hielt er für den Moralisten für so wichtig als die Anatomie für den Wundarzt. Gute Bemerkungen können zwar in dieser Schrift gefun-

den werden; dagegen vermifst man Ordnung in der Classification und Bestimmtheit der Sprache.

Reichen Stoff lieferten neuere Engländer zur Lehre der Seelenkrankheiten in Beobachtungen und seltnen Erfahrungen (so W. Parfect, Th. Arnold, Andr. Harper, J. Haslam); die tieferen psychologischen Erforschungen und Erklärungen aber überliessen sie Anderen. Man vgl. Revision der Bearbeitung der emp. Ps. in d. Ergänzungsbl. zur Allg. Litt. Zeitung. Jahrg. III. S. 171 f.

Franzosen.

Obgleich die Philosophie des Engländers, John Locke, dessen Geist selbst durch die Schriften von Des Cartes genährt worden war, noch immer in Frankreich geschäzt wurde, und noch von Pinel allen Aerzten zum Studium empfohlen wurde: so hingen die Franzosen in dieser Periode doch wenigstens eben so sehr an ihren ältern, einheimischen, lange tonangebenden psychologischen Schriftstellern. Die Versuche von Michael Montagne, die Reflexionen und Maximen des Herzogs de la Rochefoucault, von de la Bruyere und von Pascal, die Systeme von Condillac und Helvetius schienen ihnen wenig oder nichts zur Vollendung übrig zu lassen, und gelten ihnen noch jezt als ihre besten Beobachter und Seelenforscher. Wie sie in dieser Periode durch wiederholte Ausgaben oder durch Nachahmungen derselben ihr fortdauerndes günstiges Urtheil über sie beurkundeten: so nahmen an eben diesem

Urtheile auch andere Nationen, namentlich die deutsche, durch Uebersezzungen oder Commentare über ihre Schriftsteller Theil. Im Geschmacke der *Essais* des Montagne waren schon 1736. die *Loisirs d'un Ministre (d'Argenson)* geschrieben, die erst 1787. (Lüttich. II Bde. 8.) aus der Handschrift dieses bekannten Marquis gedrukt erschienen. Die Gedanken zeugten nicht blos von Adel der Seele, sondern zugleich von Beobachtungsgeist und von der Feinheit eines im Hofleben grofsgewordenen Mannes, wenn sie auch gleich von vermischtem Inhalt waren.

Die Anzahl der Ausgaben von Rochefoucaults Maximen *) bezeugen die fortdauernde Achtung, welche Rochefoucault bei den Deutschen fand, ja Jenisch (Geist und Charakter des 18. Jahrhunderts, 3. Th.) wollte noch in ihm und in den *Principes de la Philosophie par Mr. de Weiſs* sogar mehr Psychologie finden, als in unsern deutschen Handbüchern dieser Wissenschaft selbst. **)

*) Die Maximes von Rochefaucault erschienen in einer neuen Ausgabe, mit Anmerkungen des Abbé Brotier, Paris 1789. in einer andern mit den Reflexions des de la Bruyere, Dresden 1791. Ausser zwei spanischen Uebersezzungen von 1784 u. 86. erschien die deutsche Uebers. der moral. Maximen von Rochefoucault, mit Anmerk. von Graf Wf. Cp. v. Ueberacker, Wien 1785. und französ. und deutsch von Fr. Schulz, Berl. 1790 und 1793. mit einer Nachlese 1793.

**) La Bruyere's Sittengemälde wurden 1790. für die Deutschen, obschon oberflächlich (von Sm. Baur) bearbeitet; die

Mehrere Bemühungen in einzelnen Schriften verdienen nur einer kurzen Erwähnung. — Die Seelenäusserungen stellte Pierre Fabre mit dem Organismus zusammen, in s. *Essai sur les facultés de l'ame considerées dans leur rapports avec la sensibilité et l'irritabilité de nos organes. Amst. et Paris* 1785. 12. *Nouv. Ed.* 1787. 12.

Der bei allen Paradoxieen doch feine Beobachter und anschauliche Darsteller der Menschen im Handeln, Mercier gab wenigstens reichen Stof zur Seelenkunde, wie sein *Bonnet de Nuit*, 1784. 1785, und andre Schriften des Tages von diesem Schriftsteller bewähren.

L'Homme physique et moral, par *Ambr. Ganne*, Strasburg 1791. (deutsch von J. Ren. Eberlein, Jen. 1795. und von G. W. v. Eicken, Mannh. 1796.) könnte als historisches Gemälde des Menschen, wie er wird und ist, d. i. nach den Altern und Leidenschaften gelten, wenn es minder oberflächlich wäre.

Die *Pensées sur la Nature de l'Esprit*, von Rapin, 1793. gingen auf die Säzze der transscenden-

Ideen von Pascal über die Menschheit u. s. w., mit Betrachtungen von Heydenreich 1793. versehen. Uebrigens verleitete der von Frankreich angenommene Aphorismenton auch manche Deutsche, bekannte und gemeine Gedanken auf eine neue und auffallende Art auszudrücken, und durch das Haschen nach sententiöser Kürze auf Einseitigkeit, Paradoxie und Inconsequenz zu gerathen.

talen Psychologie, auf den Ursprung und künftigen Zustand des Geistes.

Des *Nic. Edmé Retif de la Bretonne* Schrift: *Le coeur humain devoilé*, à Paris 1796. 12., wurde in Frankreich sehr gepriesen und von Mercier sogar ein *Oeuvre étonnant et presque unique* genannt, ob es gleich mehr versprach, als es leisten konnte.

Eben so seicht findet man in der Tugendkunst, von St. Lambert, (deutsch von J. G. Dyck, 1799. 1. Th. 8.) unter den Rubriken: der Mann und das Weib, die Hauptabschnitte der Psychologie behandelt.

Einen höhern Plaz nahm der philosophische Arzt Mirabeau's Cabanis als Psycholog ein. Von ihm sind in den *Mémoires de l'Institut National des Sciences et des Arts pour l'an IV. de la Rep.* T. 1. Paris. An VI. 4., folgende psychologische Abhandlungen. Die *Considerations générales sur l'étude de l'homme, et sur les rapports de son organisation physique avec ses facultés intellectuelles et morales* (Nr. 4. S. 37—97.), deutsch in d. Geiste der neuesten Philosophie herausgegeben von C. A. Cäsar, 1801. Bd. 3. Sept. S. 12—43. Im Geiste des Condillacschen Systems zwar scharfsinnig, doch noch nicht frei von ungeprüften Voraussezzungen. Auch Cabanis glaubte an Fortpflanzung der geistigen Anlagen, überdieſs noch stark an den Einfluſs der Nahrung auf die Seele, zugleich aber auch was sich eher hören läſst, an die Einwirkung einer guten Lebensordnung. Aus der blossen Nervenbewegung soll Empfinden und Vorstellen begreiflich werden,

da doch jene höchstens nur die Bedingungen von diesen seyn können. Die physische Empfindlichkeit war ihm das allgemeinste Princip der Fähigkeiten. Ueber die erste Entwickelung des Geistes durch das Handeln, machte er einige gute Bemerkungen. Seine *Histoire physiologique des Sensations* findet sich a. a. O. Nr. 5. und 6., die Fortsezzung im 2. Vol. und ist eben so eine Erweiterung des Condillacschen Systems, wie der Auszug aus einem *Mémoire sur la determination des mots: Analyse des Sensations* (Nr. 10.), und *du mot: idée*, von *Laromiguiere*. — In dem neunten Jahre der Republik (1800.) kündigten sich manche wenigstens vielversprechende Erscheinungen an; wenn es auch zum Theil nur neue Worte für die Psychologie waren. Es hatte sich eine eigene, sogenannte ideologische Gesellschaft von Autreuil gebildet, deren Mitglied der Beisizzer des Erhaltungssenats Destutt-Tracy, zugleich Mitglied des Nationalinstituts, ein eigenes *Projet d'élémens d'Idéologie* für den Gebrauch der Centralschulen herausgab. Diese Ideologie, oder, wie sie auch genannt wurde, *la Science des Idées*, umfaſste eigentlich mehr als das, was wir Psychologie nennen. Zwar trennte sie Destutt-Tracy von der Metaphysik, welche er unter die Künste der Einbildung zählt, beschränkte sie auch nur darauf, den Mechanismus der Vorstellungen zu erforschen, zur Entdeckung eines ersten Gliedes zu dringen, und die Verkettung unserer intellectuellen Operationen zu verfolgen. Allein er wollte in seiner Ideologie zugleich die allgemeine Grammatik, die Logik und die Theorie der Sensations, die Analyse des Gedankens umfassen. Schon aus dieser

Anlage erblikt man noch Condillacs Vorbild. Aus seiner *Sensibilité*, d. i. der Fähigkeit *de sentir ses sensations* wollte er das Denken erklären. Von diesem Franzosen erschien dann die Ausführung dieses Plans in s. *Elemens d'Ideologie à l'usage des ecoles centr. etc.* P. I. 1801. (*Ed.* 2. 1804.) P. II. 1803. oder *Grammaire générale*, zum Theil gegen Kant gerichtet.

Durch eine weit grössere Sprach - Neologie zeichnete sich der junge metaphysische Verfasser der Schrift aus: *Reveries sur la nature primitive de l'Homme, sur ses sensations, sur les moyens de bonheur, qu elles lui indiquent etc.* 12. Mit Andern ward er Gegner des Idealismus und lieferte nur ein System des Sinnlichen, nach dem gewöhnlichen Geiste.

Eine vielversprechende, aus 50 Mitgliedern, 50 Correspondenten und 50 Agreges bestehende *Societé des Observateurs de l'homme*, versammelte sich in Paris den 8ten jeder Decade. Sie wollte ein besonderes Museum für das Studium des Menschen errichten. Moreau, ein Mitglied, verfertigte für die wissenschaftliche Seereise des Capitain Baudin, der den 19. Oct. 1800 absegelte, einen Bericht, in welchem er zu zeigen suchte, in wie mancherlei Hinsichten man den Menschen betrachten könne. Ohne Zweifel ist der Verf. derselbe mit Jacq. L. Moreau, *de la Sarthe*, Prof. der Naturgeschichte des Menschen und der Heilkunde am republikanischen Lyceum, welcher die *Réflexions* und *observations relatives à l'influence du moral sur le*

le physique, et à l'emploi medical des passions, des affections et des emotions, als Probe seines Werks über die Naturgeschichte des Menschen in der *Decade philosophique* An 9. Nr. 11. S. 69—75. Nr. 12. S. 134—141. einrücken liefs. Sein Werk sollte eine Analyse der verschiedenen Bedürfnisse und der eigentlichen Sensations des Geistes und Gefühls aufstellen. Wenn Cabanis die Sensations untersuchte: so wollte Moreau eine Untersuchung der Sentiments liefern. Er unterschied dabei drei verschiedene Arten des Sentiment, die er bisher verwechselt sah und nach Beobachtungen unterscheiden wollte: *les passions*, *les affections* und *les emotions*. Er sah in ihnen nur verschiedene Modificationen der Nervenkraft. Das beste in jenen Aufsäzzen waren seine Fälle und Thatsachen, welche eine, der Erweiterung der Psychologie, durch die den Menschen so nahen Aerzte günstige, auch durch Pinel neulich beförderte Classification, der sogenannten moralischen Heilmittel vorbereiten sollten.

Die Gesellschaft der Menschenbeobachter hatte auch bei der erwähnten, wie es scheint, wenig gelungenen See-Expedition mehrere Correspondenten und zwar für verschiedene Gegenden. Als Leitfaden für diese Entdeckungsreise gab ein Mitglied jener Gesellschaft und des Nationalinstituts, D. M. Degerando, eine sehr detaillirte, gegen die Einseitigkeit des Gesichtspuncts der gewöhnlichen Reisenden gerichtete Instruction heraus: *Considération sur les diverses méthodes à suivre dans l'observations des peuples sauvages.* 57 S. 4., (woraus man in Gaspari's und Bertuch's allgemeinen geographischen Ephe-

meriden (1800. Dec. S. 540 bis 572.) einen vollständigen Auszug findet). Dieses Memoire könnte viel zur Weckung des praktisch-psychologischen Forschungsgeistes beitragen. Es begann sogleich mit der Bemerkung: die Wissenschaft des Menschen ist eine Naturwissenschaft, man halte sich jezt mehr an die Beobachtungsmethode; vorbei ist die Zeit der Systeme!

Der Geist der Ideologie, welcher durch Cabanis, Tracy, Degerando und Andere in die französische Philosophie gezogen wurde, konnte manches Veränderte erwarten lassen, allein der alte Geist Condillacs und Bonnets kehrte wieder, bei dem man nur bemerkt, daſs er anders reden gelernt habe. Die neue Ideenlehre der Franzosen ist eine auf Physiologie gebaute empirische Psychologie, in der die Resultate der rationellen und andern aus der Metaphysik und Moral entnommenen Untersuchungen aufgenommen sind. Alles Denken wird auf den Mechanismus der Vorstellungen, alles Wollen auf den Mechanismus der Empfindungen zurükgeführt. Erfahrung ist und bleibt die Göttin der französischen Philosophen und steht bei ihnen in hoher Achtung. Sie liefern Anleitungen zur Lebensklugheit und Lebensweisheit, *Mémoires* und *Contes moraux*; aber entfernt bleibt der Geist, welcher der tiefdringende Philosophische heiſst.

Was in dieser lezten Periode andere Nationen für Bearbeitung der Wissenschaft thaten, ist schon

um des Mangels eigner Sebstständigkeit willen, gering und die Richtung aus früherer Zeit hat wenige, kaum merkliche Veränderungen. Unter den Italienern bleibt Baco noch jezt der Aegide der philosophischen Denker, deren Eigenthümliches Oberflächlichkeit heissen mag. So waren die Schriften von Stephan Gallini (*Saggio d'osservazioni concernenti li nuovi progressi della fisica del corpo umano, Padua*, 1792. 8. Deutsch. Berlin 1794. 8.), der alle Seelenverrichtungen aus der Bewegung des Gehirns zu erklären suchte, und von And. Aloys. Farnocchia (*Institutiones Psychologicae, Lucca* 1792. 8.) seicht und ohne neues Licht. — Unter den Spaniern wurde die Richtung, die Juan Huarte schon früh angegeben hatte, nicht verändert, wie ihre wenigen Schriften bezeugen.

Werfen wir noch einmal den Blik zurük auf das durchgangene Gebiet, in dem der Eifer der Denker verschiedner Zeiten und Nationen wirkte, so wird es uns klar, dafs es viele Systeme gab, aber die Wissenschaft nur Eine ist. Der eitle Systemgeist vergeht; aber die Wahrheit bleibt. Kein System war ganz untrüglich; Jedes hatte aber seinen Werth und mit der Erfindung neuer Worte war auch die Erfindung neuer Wahrheiten gewonnen. Reich sind wir an Beobachtungen, doch noch reicher an Meinungen. Es wurden Menschenindividuen meistens in besondern Verhältnissen, nicht immer allseitig und unbefangen beobach-

tet. Doch es ist ein höherer Standpunct für die Psychologie eingetreten, auf dem sie sich als philosophische Wissenschaft behauptet. Die Reihe der Erscheinungen hat Haltung durch die Einheit der Natur; diese finden, heifst das Princip der Psychologie erreichen.

Register.

A.

Abel, Jac. Fr. 684
Abicht, J. H. 741
Abra de Raconis 462
Aegidius von Colonna 417
Aeschylos 161
Affecten bei Bernd 579
— bei Josephos 358
— bei Platon 288
— bei Sokrates 244
— bei Spinoza 509
— bei Thomasius 540
Agrippa, Cornel. 433
Albert der Grosse 407
d'Alembert 637
Alexander Aphrodisius 450
Alexander von Hales 407
Alexander von Tralles 399
Alexandriner 443
Alkinoos 360
Alkmaeon 186
Ambrosius 392
Amerbach, Vitus 451
Anaxagoras 213
Anaximander 170
Anaximenes 170
Angeborene Ideen bei Cudworth 518
— — — bei More 519
Anlage bei Aristoteles 317
— bei Helvetius 631
— bei Hobbes 516
— bei Platon 290
— bei Quinctilianus 339
Antagonismus in der Natur bei Herakleitos 203
Antiochos 334
Antoninus, Aurel. 336
Anthropomorphismus 106

Apulejus 369
Araber 400
Archeus bei Paracelsus 441
Archelaos 218
Archigenes 361
Archilochos 160
Archytas 181
Aresas 182
Argentier 436
Ariston 331
Aristophanes 163
Aristoteles 307
Arkesilaos 330
Ascher, Saul 718
Athanasios 376
Augustinus 392
Averrhoes 401
Avicenna 401

B.

Baco 478
Bachuone 424
Bardili 727
Barlaeus, C. 465
Barklay, John 482
Bartholinus, Casp. 458
Baumeister, Fr. C. 566
Baumer, J. W. 568
Bayle, Pierre 512
Beattie, James 612
Bebius, Philipp 485
Becker, Balthas. 528
Begierde bei Epikuros 325
— bei Hobbes 515
— bei Platon 304
— bei Plotinos 369
— bei Sokrates 353
— bei Zenon 328
Belsham, Thomas 750
Berkeley, G. 612
Bernd, Adam 578
Bewufstseyn bei Creuz 574
Bezeichnung bei Bruno 449
Bias 158
Bilfinger, Georg Bernh. 560
Blessig, J. C. 683
Bonaventura 410
Bonnet, Charles 642
Boyle, Richard 522
Boucard, Claud. 460
Bouterweck 741
de la Bretonne 754
Briegleb, J. C. 689
Broughton 517
Bruce, J. 746
Bruno, Giordano 448
de la Bruyiere, Jean 478
Buchananus, Dav. 465
Budde, J. Franz 572
Bergmann, Pet. Chph. 577
Buridan 422
de Buffon, C. 625

C.

Cabanis 754
Caesseteau 483
Camerarius 451
Campanella, Thomas 444
Campe, J. H. 671
Canz, Isr. Gottl. 588
Cardanus, Hieron. 446
Des Cartes 486
Cassianus 398
Casmann, Otto 453
de la Chambre 476
Chanet 472
Charron, Pierre 471
Chesnecophorus, Joh. 461
Chouet 466
Chrysippos 331
Cicero 338
Claramontis, Scipio 485
Claudianus, Mamertus 399
Clemens, Alexandr. 375
Cogan, T. 750
Condillac 626
Cordemoy 496
Coward 517
Creatianer 527
Cremonius, Caesar 450
v. Creuz, Fr. Casimir Carl 574
Crichthon, Alex. 749
Crusius, Ch. A. 585
Cudworth, Rad. 518
Cyprianus 391
Cyrillus 376

D.

Daemonen bei Democritos 206
Dalham, Florian 595
Dannhawer, J. Conr. 461
Daries, J. G. 587
Darwin, Erasm. 746
Degerando 759
Demokritos 205
Destutt-Tracy 755
Dichtkraft bei Spinoza 507
Diderot 638
de Dinanto, David 407
Diogenes 217
Dodwell 518
Dominicus 425
δύναμις 315
Durand, Willh. 419

E.

Eberhard, J. A. 671
Ehrhard, S. B. 728
Εἴδωλα 206
Einbildungskraft bei Augustinus 394
— — bei Chanet 473
— — bei Homeros 151
— — bei Malebranche 501
Eleatiker 193
Exstase bei Homeros 152

Empedokles 189
Empfindungsvermögen bei Aristoteles 318
— — bei Bernd 579
— — bei Campanella 445
— — bei Epikuros 324
— — bei Malebranche 501
— — bei Montaigne 471
— — bei Occam 422
— — bei Zenon 328
Engel, Fr. 591
Epiktetos 335
Epikuros 321
Erkenntnifsvermögen bei Homeros 150
Ernesti, J. A. 568
Esprit bei Helvetius 630
τὸ ἦτορ 120
Euripides 162
Ewald 683

F.

Fabel 159
Fabre, Pierre 753
Farnocchia, Andr. Al. 759
Feder, J. Georg H. 682
Ferguson, Adam 622
Fernel, Joh. 436
Fichte 734
Fienus, Th. 457
Fleischer, Ad. Sig. 688
Flemming, Ge. Aug. 715
de la Forge 495
Fourneng, Jac. 466
Freitag, Joh. 465
φρὴν 116
Funk, Ch. L. 731
Funke, C. P. 731
Φύσις 99

G.

Galenus 361
Gallini, Steph. 759
Ganne, Ambr. 753
Garve, Chr. 659
Gassendi, Pierre 500
Gaub 655
Gedächtnifs bei Augustinus 393
— — bei Bilfinger 562
— — bei Bonaventura 411
— — bei Campanella 446
— — bei Hobbes 514
— — bei Homeros 150
— — bei Parmenides 197
— — bei Plotinos 369
— — bei Sokrates 253
— — bei Spinoza 507
Gefühl bei Hartley 615
— moralisches bei Hutcheson 619
— — bei Plotinos 369
— — bei Robinet 620

Gefühl, moral. bei Smith 619
Gehirnlehre bei Des Cartes 490
— — bei Chanet 476
— — bei Galenus 362
— — bei Pythagoras 173
Genie bei Platon 291. 299
Gerhard, Ephr. 541
Geschichte, Grundlage aller Wissenschaften 444
— der Psychologie; ihr Ideal 4
— — ihr Interesse 33
— — ihre Hülfsmittel 18
— — ihre Möglichkeit 15
— — ihre Quellen 20
— — ihr Zwek 16
Gilbert 424
Gnomiker 154
Gnostiker 364
Gorgias 220
Gosch, J. L. 723
Gräffe 738
Gratian, Balth. aus Arragonien 468
Gregorios 377
Griechen 125
Grundkraft bei Wolf 553
Guainarius, Anton 424
Guarinonus, Chst. 456
Gundling, Nic. Hier. 573

H.

du Hamel 496
Harmonie, prästabilirte 531. 555
Hartley, David 613. 746
Harttrodt 681
Heineccius, J. Gottl. 573
Heinrich von Gent 415
van Helmont 442
Helvetius 629
Henning, J. Ch. 669
Hentsch, J. Jac. 597
Herakleitos 198
Herder 676
Hermotimos 212
Hieronymus 398
Hilarius 391
Hippe, Fab. 456
Hippel 679
Hippokrates 231
Hobbes 513
Hoffbauer, J. Chph. 713
von Holbach 639
Hollmann, Sam. Ch. 569
Home, Henry 623
Homeros 128
Homerische Ansichten der Menschen überhaupt 130
— — der Verschiedenheiten der Menschen 134
— — pathognomische Beobachtungen 147

Homerische Ansicht der Menschenkunde 152
— — Seelenbezeichnungen 123
Horatius 339
Horst, Gregor. 458.
Huarte, D. Juan 467
Huet 496
Hugo a Sancto Victore 405
Hume, David 607
Hutcheson, Francis 619

I.

Jacob, L. H. 709
Jacobi, Fr. H. 678
Jamblichos 371
Idealismus 606. 734
Immaterialität bei Coward 517
— — bei Platon 279
— — bei Plotinos 367
Inducianer 527
Iohannes Chrysostomos 390
Johannes Damascenus 399
Johannes v. Rupella 414
Josephos 356
Irinaeos 375
v. Irwing 678
Iselin, Is. 655
Julianos 372
Justinos 374
Juvenalis 339

K.

Kallikles 224
Kant 694
ἡ καρδία 110
Karneades 333
Kellner 738
τὸ κῆρ 121
Kern, J. 688
Kilkanow 726
Kirchenväter 372
Kirsten, J. F. Ernst 733
Kleanthes 331
Koerber, Chr. Ulb. 567
Komoedie 183
Kraft bei Platon 300
Krankheit der Seele bei Budde 573
— — bei Kleanthes 331
— — Μανία bei Sokrates 257
Kritias 224
Krüger, J. Gottl. 598

L.

Lactantius 391
Lambert, St. 754
Lamy, Gabr. 499
Lavater, I. C. 670
Lebenskraft bei Stahl 576
Leibniz 529
Leidenschaft bei Des Cartes 491

Leidenschaft bei Diderot 638
— — bei Hutcheson 620
— — bei More 520
Leukippos 204
Litetus, Fortunat. 456. 459.
Lichtenberg 680
Lieberkühn 682
Locke, John 532
Lossius, J. C. 670
Lukianos 359
Luther, Mart. 437
Lykurgos 164

M.

Macchiavelli 434
Macrobius 376
Magirus, J. 456
Makarios 376
Malebranche 500
Marinelli, Curt 459
Marsilius aus Ingen 423
Martini, Jac. 456
van Mastrich, Peter 500
Materialismus bei Epikuros 322
— — bei Holbach 641
— — bei La Mettrie 635
Mauchart 702
Maupertuis 636
Maximus, Tyrius 363
Meier, G. F. 581
Meiners, Chrph. 663
Melanchthon, Ph. 438
τὸ Μένος 122
Mercier 753
la Mettrie 635
Mezger, J. D. 723
Miller, J. P. 668
Molwiz, Fr. 726
Montaigne 469
More, Henry 519
Moreau de la Sarthe 756. 758
Moriz, K. Ph. 684
Moses Mendelssohn 656
Müller, A. Fr. 568
Mythisch-psychologische Elementarbegriffe 46

N.

Nachempfindung bei Occam 422
Nemesios 381
Neuhus, Edo 462
Neumann 682
Νοῦς 110
Nudow, Heinr. 723
Nycopensis, Andr. L. 465

O.

v. Occam, Wilh. 425
Okellos Lucanos 186
Olshausen, I. W. 728
Organ der Seele bei Platner 667
— — bei Plotinos 370

Orientalische Menschenansicht 89
Origenes 375
Oswald, James 613

P.

Panätios 333
Parmenides 196
Pape, I. H. 590
Pascal, Blaise 476
Pelagius 395
Pereiras Gomez 452
Periander 159
Persius 339
Pestalozzi 730
Petit, Pierre 478
Peucer, Caspar 451
Pherekydes 171
Philastrius 391
Philolaos 187
Philon 344
Picus v. Mirandula 431
Pindaros 160
Placcius, Vincent 483
Plahn, Joach. Nic. Fr. 591
Plater, Felix 460
Platner, Ernst 664
Platon 268
Plotinos 365
Ploucquet, G. 657 683
τὸ πνεῦμα 107
Pneumatologie 526
Pöliz, C. H. L. 726 742
Pomponatius, Petrus 435
Porphyrios 370
Porta, I. Bapt. 452
Porta, Simon 452
Poseidonios 334
Präexistenz bei Pythagoras 188
— — bei Robinet 646
Pragmatische Seelenlehre bei Wolf 557
Price, Richard 621
Priestley, Joseph 615
Prodikos 223
Protagoras 221
ἡ ψυχὴ 103
Pythagoras 184

Q.

Quinctilianus 339

R.

de Raei, Connes 511
Rapin 753
v. Reuchlin 734
Reid, Thomas 610
Reimarus 657
Reimbek, J. Gustav 564
Reinhard, Franz Volkm. 718
Reinhold 703
Reusch, J. Petr. 565

Richard aus Mitleton 416
Richard a Santo Victore 406
Richer, Edmund 476
Riedel 658
Riolanus, Joh. 460
Robinet 645
de la Rochefoucault 752
Roman 339
Römer 335
Rorarius, Hieron. 452
Rösser 681
Rousseau 648
Rousselin 405
Rudeus, Eustach 458
Rüdiger, Andreas 541

S.

de Sabunde, Raymund 425
Sappho 159
Savonarola, Hier. 456
Schaumann, J. Ch. Gl. 713
Scheibler, Chst. 457
Schelling 737
Schmid, Karl Ch. Erhard 704
Schmidt, Gottf. 732
Scholastiker 401 428
Schön, J. 732
Schönfeld, Dav. Nic. 602
Schreck, Joach. 458
Schubert, J. Ernst 566
Schulze, Gottl. Ernst 721
Schüz 658
Schwarz, Fr. H. Ch. 736
Scotus, Erigena 733
Scotus, Joh. Duns 418
von Seida und Landesberg 402
Selbstgespräch bei Shaftesbury 523
Seneca 337
Shaftesbury 522
Shakespeare 483
Sims, R. 749
Sinn bei Albert d. Gr. 408
— bei Condillac 196
— bei Demokritos 208
— bei den Eleatikern 194
— bei Parmenides 196
— bei Philon 352
— bei Sokrates 353
Siz der Seele bei Demokritos 211
Smith, Adam 620
Snell, W. D. 728
Sokrates 234
Sophisten 218
Sophokles 161
Sperling, Joh. 465
Spinoza 505
Sprache bei Cordemoy 497
— bei Gorgias 220
Stahl, Georg Ernst 575
Stedmann, W. 624

Steeb, J. G. 687
Steinbart 681
Stewart, Dugald 747
Stiebriz, J. Fr. 565
Stöger, Bernard 725
Stoische Schule 326
Struv, Wilh. Fr. 594
Suarez, Franc. 427
Sulzer, J. G. 658
Sympathie bei Smith 621
System der gelegentlichen Ursachen 503

T.

Tatianos 375
Telesius 444
Tertullianus 390
Tetens, J. Nic. 672
Thales 158. 169
Thalevonius, Abr. 466
Theophrastos 321
Theophrastus Paracelsus 441
Thierseelen bei Bonaventura 410
— — bei Buffon 628
— — bei Canz 590
— — bei Condillac 625
— — bei Crusius 587
— — bei Dalham 596
— — bei Marsilius 423
— — bei Maupertuis 636
— — bei Meier 583
Thierseelen bei Nemesios 387
— — bei Philon 355
— — bei Plotinos 366
— — bei Porphyrios 371
— — bei Rorarius 452
— — bei Sokrates 204
— — bei Telesius 423
— — bei Xenophon 262
Thomas v. Aquino 412
Thomasius 538
ὁ θυμὸς 113
— bei Platon 306
Thümming, L. Ph. 563
Tiedemann, Diem. 674
Torrigiano 424
Traducianer 527
Träume bei Demokritos 209
— bei Herakleitos 201
— bei Sokrates 253
Tralles, C. L. Balth. 588
Tschirnhausen, C. W. 483. 537

U.

Ueberwasser 717
Ulrich, J. A. H. 603
Unzer 663

V.

Vallatier, Andr. 573
le Vayer, la Mothe 479
Vergnügen bei Cardanus 448
— — bei Epikuros 324

Vergnügen bei Aristoteles 320
Verstand bei Bonaventura 411
— bei Campanella 446
— bei Hobbes 615
— bei Müller 569
Verstandeswesens, Ahndung eines allgem. 201
Villaume 688
Vives, J. L. 451
Voſs, Ch. D. 724
Vossius, G. J. 483

W.

Walser 722
Weiller, Kaj. 730
Weishaupt 727
Weiſs, Jac. Fr. 600
Werdenhagen, J. Angel. 461
Wesenfeld, Arnold 484
Wezel 687
Wilhelm von Auvergne 407
Wille bei Budde 573
— bei Buridan 422
— bei Marsilius 423
Winkler, J. H. 563
Wolf, Christ. 544

X.

Xenophanes 194
Xenophon 260

Z.

Zahl bei Pythagoras 188
Zeisold, J. 466
Zenon der Eleatiker 197
Zenon der Stoiker 326
Zimmermann 655
Zustandes, Ideal eines Seelen - bei Demokritos 210
— — bei Zenon 329

Bayerische StaatsBibliothek
Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Carus, Friedrich August, 1770-1807

Friedrich August Carus, Professors der Philosophie in Leipzig, Nachgelassene Werke

Bd.: 3

Leipzig 1808

Ph.u. 88-3
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10137168-3